RUBÉN CALDERÓN BOUCHET

HISTORIA

La luz que viene del Norte

Estudio preliminar de
Juan Fernando Segovia



Nueva Hispanidad

Colección Académica

"...Y me dijo Yahvé: 'Es que desde el norte se iniciará un desastre sobre todos los moradores de la tierra...'".

(JEREMÍAS 1, 14)



ISBN 978-987-1036-47-9

9 789871 036479

Naturalmente, en Nueva Hispanidad

Rubén Calderón Bouchet

LA LUZ QUE VIENE DEL NORTE

Prólogo de Juan Fernando Segovia



Nueva Hispanidad Académica

Buenos Aires - Argentina

Calderón Bouchet, Rubén
La luz que viene del norte / Rubén Calderón Bouchet ; con prólogo de Juan Fernando Segovia. - 1a ed. - Buenos Aires : Nueva Hispanidad, 2009.
470 p. ; 15x21 cm. - (Nueva Hispanidad Académica)

ISBN 978-987-1036-47-9

1. Historia de Occidente. I. Segovia, Juan Fernando, prolog. II. Título

CDD 909

Jujuy 313 PB "i" - 1083 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina.
T.E.: [054 - 11] 4932 4908 - E-MAIL: editorial@nuevahispanidad.com.
www.nuevahispanidad.com

Realización gráfica: Félix DELLA COSTA
Ilustración de tapa: *Portrait of a Cleric,* de Hendrick Cornelisz VAN VLIET,.óleo sobre tela, Colección Privada.

I.S.B.N.: 978-987-1036-47-9.
Hecho el depósito que ordena la ley 11.723.
Buenos Aires - Enero de 2009.
Impreso en la Argentina.

El Autor

Nació en Chivilcoy, Provincia de Buenos Aires (Argentina), el 1° de enero de 1918. Hizo sus primeros estudios en esa ciudad y una vez terminado el bachillerato, comienza un largo período turístico que culmina con su arribo a la ciudad de Mendoza en el mes de marzo de 1944, donde se inscribe como alumno en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí tuvo oportunidad de conocer a Guido Soaje Ramos que lo introdujo en el tomismo, y a Alberto Falcionelli que le enseñó muchísimas cosas. La amistad de estos dos profesores constituyen el mejor recuerdo de sus años estudiantiles y a ellos les debe la oportunidad de afianzar su vocación por la historia y la filosofía.

Luego del indispensable periplo por las cátedras de los colegios secundarios, ingresa como Profesor de *Historia de las Ideas Antiguas y Medievales* en la Escuela de Estudios Políticos y Sociales de Mendoza, cátedra de la que se jubiló en 1983; dos años más tarde fue contratado por la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, como profesor de *Ética Social* hasta 1993. Tiene publicados numerosos libros en importantes editoriales de la Argentina, y ha colaborado en todas las revistas que sustentan el ideario tradicionalista al que adhiere.

Obras del autor publicadas por Ediciones Nueva Hispanidad:

- Maurras y la Acción Francesa frente a la IIIª República, 2000.
- El último señor de Geronce y otras ficciones, 2001.
- La Revolución Francesa, 2ª ed., 2002.
- Arcilla y el hierro, 2002.
- El espíritu del capitalismo, 2008.
- La luz que viene del Norte., 2009.

Obras del autor en preparación:

- Tradición, revolución y restauración en el pensamiento político de don Juan Vázquez de Mella.

Et dixit Dominus ad me: ab aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae.

JEREMÍAS 1, 14

ESTUDIO PRELIMINAR

¿QUÉ ES *LA LUZ QUE VIENE DEL NORTE*?

CONFIESO que la invitación a escribir estas palabras previas me sorprendió por varias razones, pero más que todo por el enigmático título del libro. Cuando fui a la casa de Don Rubén Calderón Bouchet a retirar la carpeta que contenía *La luz que viene del norte*, no pude menos que preguntarle qué era esa luz y, adelantándome a cualquier respuesta le dije si no se trataba de los coloridos espejitos norteamericanos. Don Rubén, con pícara sonrisa, me invitó a leer primero el escrito.

Instalado en mi escritorio, abrí la negra carpeta que me entregara y me encontré con un texto mecanografiado, que había sido concluido en 1984. Tiene 260 folios y todo indicio y primaria clave de lectura, está en un pasaje del profeta Jeremías trascripto en la portada. La introducción ya escrita empezó a darme algunas pistas, pues dice ahí nuestro autor que va a tratar de la influencia de la teología protestante en la católica del

siglo XX. Apenas comencé su lectura noté que, sin perder el eje teológico que le recorre de comienzo a fin, *La luz que viene del norte* ofrece un panorama abigarrado, complejo y hondo de las ideas políticas, de las aventuras teológicas y de las vicisitudes políticas de nuestro mundo desde finales de la Iª Guerra Mundial hasta la década de los setenta.

Lo leí de un tirón, a lo largo de varios días. Lo releí. Escribí resúmenes, comentarios y glosas, remisiones y trascripciones, que llenaron varias páginas, en letra chica, apretada, intentando descifrar cuál era esa luz que Yahvé anunció al profeta como desastrosa: "Y me dijo Yahvé: 'Es que desde el norte se iniciará un desastre sobre todos los moradores de la tierra'." (*Jeremías* 1, 14)

Quiero contar ahora qué he entendido de la advertencia del Señor y qué he aprendido en el texto de Calderón Bouchet. Me ha tomado tiempo, bastante tiempo, hallar la forma adecuada del comentario, porque no es éste un género fácil: no puede ser una mera reseña; tampoco es aceptable la exótica divagación en la que mis ideas se interponen o superponen a las del autor. Presumo que este tipo de ensayos debe ser algo así como una síntesis entre la trascendencia del tema, la perspectiva de su autor y mi lectura personal.

LA PUREZA DEL MAGISTERIO PONTIFICIO.

Cuando en Alemania se avanzaba en la alta crítica, de impronta racionalista y sabor humanista, contra la teología tridentina, en Roma se bregaba por "mantener viva la llama de una sabiduría que desafiaba los tiempos" (p. 38),[1] que no conoce de concesiones al lenguaje ni a las épocas históricas. Así

1.- Todas las referencias de *La luz que viene del norte* indican las páginas de esta edición.

comienza el libro de Calderón Bouchet. En efecto, San Pío X ya nos había advertido de los peligros del modernismo en la encíclica *Pascendi* y en su corolario —que sin embargo le precede en un mes—, el decreto *Lamentabili sine exitu*, ambos de 1907. La prédica en pos de preservar la doctrina, el dogma y la lengua católicas inmunes a la influencia del modernismo se continuó en las encíclicas *Spiritus Paraclitus* (1920), de Benedicto XV, *Mortalium animos* (1928), de Pío XI; y en *Summi Pontificatus* (1939), *Mystici Corporis Christi* (1943), *Divino Afflante Spiritu* (1943) y *Humani Generis* (1950) de Pío XII.

En su conjunto, el magisterio pontificio de la primera mitad del siglo XX nos advierte contra la filosofía moderna y las ideologías de todo signo; contra la penetración del protestantismo en la teología católica; contra los errores del ecumenismo; y nos recuerda la siempre, inconmovible, exigencia de la unidad religiosa realizada en la verdadera y única Iglesia de Cristo. También se insiste en la vuelta a Santo Tomás de Aquino, en donde se hallará el reaseguro contra los disparates modernos, pues él es la síntesis de toda buena filosofía y toda buena teología.

La corrupción de los estudios teológicos y metafísicos iba acompañada, sin embargo y como bien sabían aquellos santos varones, del dramático avance de la irreligiosidad con diferentes rostros. Era cada vez más evidente que el hombre del siglo tenía oídos sordos y ojos ciegos a toda realidad divina, sobrenatural, y que sólo los abría para esos demiurgos de bolsillo, que uno se inventa para uso personal cual apéndice de nuestros gustos y placeres. En este vacío religioso trabaja la teología racionalista, infestada de ideología, que se parece más a una filosofía de la religión, sostiene Calderón Bouchet, que a un saber sobre Dios.

La nueva teología: Tillich y Teilhard de Chardin.

Paul Tillich es el claro y mal ejemplo de esa teología acomodada a las filosofías en boga y a la caótica sociedad autonómica hija del protestantismo individualista y mundano: su método paradójico, su pluma confusa, su intención de adecuarse a las exigencias naturales del hombre, confluyen en un naturalismo que se extrema hasta el historicismo esjatológico y el consiguiente relativismo del mensaje de Cristo. A la nota romántica que toma a la religión como sentimiento, Tillich la penetra hasta hacerla pura experiencia o vivencia, agregándole un contenido revolucionario, progresista, que se pliega al socialismo en tanto que expresión madura de los tiempos que corren. De ahí que la teología, más que de Dios, tenga que ocuparse de las condiciones sociales de la época histórica, proponiéndose como objeto la cristianización de la cultura y de la sociedad.

El teólogo protestante anuncia la nueva cristiandad teonómica, el ecumenismo como plenitud de los tiempos, en el que quiere hacer confluir el principio sacramental del catolicismo con el principio profético del protestantismo. Hacia esta meta debe guiarnos una teología carismática, predominantemente práctica, existencial, que permita al alma humana salir al encuentro de "lo Incondicionado", a tono con el autonomismo moderno expresado como autoconciencia.

Bien dice Calderón Bouchet que el error capital de Tillich consiste en "creer que la Revelación no culmina en la epifanía cristiana y que los hechos históricos, por la acumulación de sus oscuras ritualidades, pueden provocar el advenimiento de nuevas revelaciones" (p. 101). Sobre todo, Tillich, al degradar la teología hasta una suerte de sociología revolucionaria, endiosa el mundo y confunde la obra de la Redención con las tareas del cambio de estructuras sociales, económicas y políticas.

De algún modo, la teología protestante de Tillich tiene su eco en la del jesuita Pierre Teilhard de Chardin, inventor de un cristianismo seudo científico, materialista, de fuertes rasgos gnósti-

cos, que disuelve la vieja teología en un lenguaje esotérico evolucionista, progresista y colectivista. Él mismo declaró que era su propósito "desarrollar una Cristología proporcionada a las actuales dimensiones del universo" (p. 137), lo que debe entenderse como una faena de transformación y conversión del catolicismo desde dentro —como siempre quisieron los modernistas, por otro lado—, sólo que Teilhard lo tratará de hacer apoyado en una mentalidad más oriental que latina y un vocabulario extraño a la teología, pretendidamente científico, tan bizarro como equívoco.

La nueva teología se empieza a escribir a partir de la premisa que afirma la cientificidad del evolucionismo: según Teilhard, Dios es un motor inmanente a la materia que explica su movimiento evolutivo, en el que se confunden lo físico y lo metafísico, lo natural y lo sobrenatural. En la materia espiritualizada no ha de verse algo sino "alguien", una "divina y submergente Presencia". En realidad, Teilhard está enseñando, como explica Calderón Bouchet, un "panteísmo de convergencia", que proclama que a Cristo se llega por el mundo, que Cristo es el punto Omega de toda la energía material; Él es el Cristo Cósmico, Evolutor, Humanizador. El credo de Teilhard profesa la Cristogénesis continua de la evolución cósmica en sentido progresista.

A pesar de la diversidad de métodos y de escuelas, Tillich y Teilhard de Chardin coinciden en la destrucción del tesoro teológico de la Iglesia Católica. Porque el jesuita francés, por otro camino, llega a la misma meta que el protestante. En la seudo teología de Teilhard se niega el destino personal que es sustituido por una evolución inevitable; se niegan también las verdades de la fe lo mismo que sus dones y sus instituciones: ya no hay Redención y, por lo tanto, tampoco condenación; ya no Gracia santificante; no hay tampoco Iglesia, menos aún sacramentos. Todo el tesoro católico es desplazado por el movimiento progresista de la existencia que nos lleva inexorablemente a una humanización plena, terrena, ecuménica, prometida o encarnada en el socialismo.

LA CRISIS DE ENTREGUERRAS.

Los capítulos primeros de *La luz que viene del norte* tienen a la Iglesia Católica como protagonista, sea en primer plano, sea retirada, entre bambalinas, observando las mutaciones del saber teológico devenido ideología, en un saber del mundo que adopta las reglas de ese —este— mundo. Lo que seguirá son los duros apartados que Calderón Bouchet dedica a la IIª Guerra.

Entre éstos y aquéllos, un breve inciso sobre el joven Brasillach cumple la misión de dibujar ligeramente el ambiente espiritual de la política francesa de entreguerras, que tiene mucho de europeo.

Robert Brasillach es, según lo veo, el ejemplo vivo de la tentación fascista, preñada de cierto romanticismo y de una limpia piedad patriótica, que acaba siendo traicionada por la política ideológica. Agudo observador, no dejó de percibir y criticar la universal estupidez entronizada en las instituciones de gobierno, esa mediocridad política que daba tono propio (un grisáceo ceniza) a las repúblicas demoliberales doquiera de entonces. Y también, por qué no, esa pretendida república de las letras, que cacareaba su desprecio por la política y hacía alarde de un compromiso con los valores humanitarios sin más encarnadura que la del hombre abstracto universal de Kant. Entre un mundo y otro, el cuál más decadente, nuestro joven descubrió la Alemania hitlerista y se abrazó a su cruzada por una Europa nueva, una Europa de jóvenes idealistas y hombres enérgicos, que labran su propio destino, que se niegan a rendirse en nombre de valores viriles, rudos, superiores, insolentes para con la aguada moral burguesa.

En todo caso, el escritor comprendía que la salud de Francia no corría por las venas del judío ni se hallaba en la flema inglesa. Ganado por una nacionalista desesperación, se hundió en las aguas de ese río que venía del norte y pagó con su vida la osadía de amar a su patria.

La personalidad de Brasillach sirve a Calderón Bouchet para introducirnos en la crisis europea de entreguerras, pues de inmediato nos muestra cómo las esperanzas de la modernidad de construir una sociedad armónica de bienestar, de hacer terrenal y humanizar el Reino de Dios, remata en la quiebra del orden sobrenatural y en el predominio contemporáneo asfixiante de la economía, yunque en el que se forja la disolución de la religión y la mundanización de la esperanza.

La crisis del año '29, centrada en las finanzas y trasladada a la economía, se desplazó rápidamente a todas las esferas humanas, actuando como disparador de numerosos conflictos preexistentes: religiosos, étnicos, políticos, sociales, internacionales. Pocos recuerdan que aquellos años fueron de enorme singularidad en la política europea. Al contrario de lo que muchos creen, a fuerza de una machacona propaganda ideológica, la democracia era una excepción, una flor exótica,[2] y, como le llamó Halévy,[3] era ésa la época de las tiranías o, más bien, de las dictaduras pues no todas fueron tiránicas.

Habrá que insistir en que estaba generalizada la crítica al demoliberalismo; que eran moda las teorías políticas elitistas —con Gaetano Mosca, Robert Michels y Wilfredo Pareto como adalides—; que se anunciaba —por boca de Mihail Manoilesco— el siglo del corporativismo; que el culto a la personalidad era moneda corriente en el mercado de los hábitos y los símbolos políticos. Y que el nacionalismo, variopinto por definición en tanto que particularista y no universalista, se ofrecía como alternativa teórica y práctica a los regímenes democráticos corruptos y decadentes.

2.- Karl Dietrich BRACHER, *La era de las ideologías*, Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 1989, pp. 299-315.

3.- Élie HALÉVY, *L'ère des tyrannies*, Gallimard, Paris, 1938. Hay una reimpresión en 1990.

LA IIª GUERRA MUNDIAL, CAUSAS Y CONSECUENCIAS.

Cuando la historiografía de uso académico alega que la causa de la Segunda Guerra hay que buscarla en la crisis económica del capitalismo y en la expansión colonialista que buscaba paliarla, afirma algo parcialmente cierto, porque no tiene en cuenta el resurgimiento vigoroso de los sentimientos y los ideales nacionales y la reacción (liberal y comunista) contraria a éstos. Y así como esa historiografía olvida el honor hollado de las patrias, suele hacer caso omiso de la nueva filosofía de la vida —el vitalismo y el existencialismo— que exaltaba los valores de lo viril y lo heroico, renegando de la muelle comodidad burguesa y la perezosa holgura de las finanzas internacionales, esos "gordos caimanes de la usura" de que habla Calderón Bouchet (p. 221). Ahí está, por caso, el libro de John Maynard Keynes que denuncia las humillantes condiciones de paz impuestas en Versalles a Alemania,[4] o el otro de nuestro Carlos Ibarguren, que no es santo de mi devoción, pero que ilustra muy bien el nuevo espíritu, bastante nietzscheano, que cabalga contra el derrotismo moral y el derrumbe político.[5]

A la hora de encontrar responsables de esa guerra, tampoco puede dejar de señalarse la influencia judía, que ellos mismos han reconocido en algunos casos de plausible sinceridad, como la de Emmanuel Berl, quien dijo sin pelo alguno en la lengua que "la comunidad judía es el alma ardiente de la comunidad belicista" (p. 228).

Por otra parte, esta historiografía descuida en demasía la importancia de los hombres y el influjo de las personalidades fuertes en las sociedades. Así como los historiadores de hoy en

---

4.- John Maynard KEYNES, *The economic consequences of the peace,* London, 1919.

5.- Carlos IBARGUREN, "La inquietud de esta hora" (1934), en *La inquietud de esta hora y otros escritos,* Dictio, Buenos Aires, 1975, pp. 9-114.

día piensan y escriben en términos de procesos y estructuras, así también los políticos e intelectuales americanos y europeos de entonces menospreciaron a Hitler. Lo que resulta insólito en una época que, como se ha dicho, vivía en el culto cotidiano a la personalidad, en la que el ajedrez internacional tenía nombre y apellido para cada trebejo.

Esta escuela falla por ideológica y por su mala historia, pues el proceso de comprensión histórica no es el del alegato judicial, como bien establece Calderón Bouchet y tenía ya dicho Julio Irazusta en brillante ensayo,[6] por lo que resulta poco edificante y falto de verdad el expediente montado para hacernos creer que la guerra se debió a la mala entraña de uno de los bandos, sobre el que se carga toda culpa y responsabilidad, y como si los aliados fuesen ángeles embestidos sorpresivamente por demonios. En verdad, de los retratos que nos hace Calderón Bouchet de los líderes de las potencias vencedoras, de sus intenciones y sus maquinaciones, habría que concluir precisamente contra esa historia judicial que empezó a escribirse en Nüremberg. Nuestro autor hace justicia al censurar esa cínica historiografía —representada aquí en la obra de Pierre Thibault— reduccionista, ideológica, que no admite culpa y responsabilidad salvo de los fascistas.[7]

En esta cruenta historia, ¿quién realmente luchó por los derechos del hombre y por el progreso? Todos los protagonistas

---

6.- Julio IRAZUSTA, *Las dificultades de la historia científica*, Alpe, Buenos Aires, 1955.

7.- Dos historiadores contemporáneos, honestos, uno formado en el marxismo y el otro no, han puesto las cosas en sus justos términos, a pesar de sus disidencias. El primero es el francés François FURET, autor de *El pasado de una ilusión*, FCE, México, 1995; el segundo, el alemán Ernst NOLTE, que escribiera *La guerra civil europea*, 1917-1945, FCE, México, 1994. La correspondencia entre ambos con motivo de sus libros, en François Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, FCE, Buenos Aires, 1999. De lo que ya no se podrá dudar después de estos libros es de la enorme responsabilidad del comunismo en la guerra, lo mismo que de la de los idiotas liberales entregados a la propaganda antifascista.

de cada Estado envuelto en la sangrienta querella persiguieron intereses propios, algunos revelados, otros conservados *in pectore;* intereses que en la medida que fueron coincidentes con los de otros, suscitaban alianzas de intereses, no de ideales. Cuando Roosevelt dijo a Bernard Fäy, en 1938, que "Hitler se desmoronará al primer cañonazo" (p. 269), no pecaba de ingenuo sino por mentiroso.

En efecto, por entonces los Estados Unidos de Norteamérica se aprestaban a la americanización del mundo, tal como sucedió luego del fin de la guerra, imponiendo la democracia universal[8] y difundiendo, con el *american way of life,* su cultura burguesa y hedonista.[9] El precio que el presidente yanqui estaba dispuesto a pagar en esos años le parecía bajo: nada más y nada menos que el expansionismo político, ideológico y cultural del comunismo soviético, en el que, por supuesto, pensaba y acordaba Stalin. Que Roosevelt lo sabía, es algo que explana Calderón Bouchet al recordar la conferencia de aquél con el cardenal Spellman, en 1943. "Los pueblos de Europa tendrán que soportar la dominación rusa —confesaba entonces Roosevelt— con la esperanza de que al cabo de cierto tiempo podrían soportarla en paz" (p. 273).

Roosevelt imaginaba que, a la postre, el liberalismo capitalista penetraría en el socialismo comunista, dulcificándolo, y que el comunismo infundiría sus mejores virtudes en los odres demoliberales. Y tuvo razón, porque ése fue el fruto de los acuerdos de Yalta: el liberalismo y el comunismo devinieron

---

8.- Lo ha estudiado Klaus VON BEYME en los primeros capítulos de su libro *America as a model. The impact of the American democracy in the World,* St. Martin's Press, New York, 1987.

9.- Daniel BELL ha escrito páginas estupendas explicando el modo de vida norteamericano, en la primera parte de *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Alianza, Madrid, 1987.

amos del mundo, desplegando un juego de pinzas que apuró la sombría luz del norte de la que nos previniera el profeta.

UN AMANECER SIN LUCES.

¿Qué quedó de Europa tras la guerra? El sueño de la unidad europea, afirma Calderón Bouchet, había pasado (p. 277). Recordemos que el texto original fue escrito en 1984, por lo que cualquier lector de las novedades diría que el augurio de entonces fracasó estrepitosamente: Europa es hoy una potencia mundial, unida en lo económico y administrativo, que se apresta a consolidar su unidad política y constitucional. Sin embargo, me temo que hay que preguntarse si esto de hoy es la Europa, aquella vieja Europa que fue sepultada en Yalta. Calderón Bouchet cree que no: "la última guerra mundial dejó a nuestra civilización sin la presencia de Europa, de su espiritualidad, de sus santos, de sus fundamentos, de sus héroes, de sus poetas y de su fuerza militar" (p. 318). Y tiene razón, porque la Europa de nuestros días no es más que una entidad político-territorial (un bloque) masónico que conserva el viejo nombre por conveniencia, para sacar chapa y adornarse con un prestigio del que carece y una historia que repudia.

Francia ya no era lo que antaño fue cuando De Gaulle permitió la cruenta persecución interior y liquidó sus colonias, a manos de la izquierda, en uno y otro caso,[10] derramando honorable sangre gala en precio a sus ambiciones pequeño burguesas, resumidas en la *libido dominando* del General. Europa toda se vio envuelta en las finanzas yanquis que difundieron la sociedad de consumo en provecho de sus empresas y su banca;

10.- Para regodeo de los marxistas, como David CAUTE, *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)*, Libros Tau, Barcelona, 1968, pp. 161 y ss.

mientras tanto, la Rusia soviética fagocitaba vecinos y vendía la receta comunista por todo el mundo.

En suma, al despertar de la guerra caímos en el sueño de la revolución, de ese cristianismo invertido[11] que impone la ideología economicista a la sociedad, que somete al hombre con su moral utilitarista de los bajos apetitos, sin más resorte anímico que el confort, meta y cima de toda vida que se precie de decente. Y esto, tanto vale en su variante capitalista norteamericana como en su versión comunista soviética, porque la Rusia marxista no era más que un régimen policial mantenido sobre el hambre de sus habitantes. Cuando abrió sus puertas al consumo —algo que Calderón Bouchet había entrevisto como posibilidad en 1984—, en nombre de la *glasnot* y del renovado socialismo de la *perestroika,* sucumbió ante el *american way of life* que los hambreados rusos anhelaban como a un dios que se les había prometido y siempre negado.

Sin embargo, subsiste una paradoja: mientras que la imposición del modelo yanqui suscita en todos lados polémicas y rebeldías —cada vez menos, hay que admitirlo—, en su propio suelo la revolución se vive con calma chicha. ¿Por qué en los Estados Unidos no hay oposición a la revolución? La tesis de Calderón Bouchet es brillante y simple: porque allí no hay derechas, nos dice, porque toda inteligencia se asimila a la sociedad de consumo, se vuelve objeto de mercado, incluso la que luce de crítica. Es cierto, está en un todo de acuerdo con el análisis de Tocqueville en el libro segundo de *La democracia en América,* con el renovado ensayo que hiciera Thomas Molnar de esa democracia[12] y con los estudios norteamericanos de las reac-

---

11.- No puedo sino mencionar el acierto de Marcos AGUINIS al titular *La cruz invertida* a una de sus primeras novelas, que trata sobre el progresismo cristiano y los curas obreros, al mismo tiempo que desaconsejar su lectura.

12.- Thomas MOLNAR, *El modelo desfigurado*, FCE, México, 1980.

ciones contra el *establishment.*[13] Todos ellos demuestran que toda inteligencia superior vino de la emigración europea cuando la guerra, y que la intelectualidad vernácula lo único que ha hecho fue acomodar la cultura universal varias veces centenaria a sus comodidades y hábitos burgueses. De ahí que los Estados Unidos no puedan ofrecer nada singular a la historia de la humanidad o a nuestra civilización, como no sea su sociedad de consumo, porque en todo otro arte o expresión cultural, no pasan de lo vulgar y adocenado. A lo sumo son un museo o un repositorio, como avisó hace algunos años Steiner,[14] cuyas piezas principales, agrego de mi cosecha, supieron robar o imitar.

Insiste Calderón Bouchet para demostrar su tesis: en Norteamérica no existen los lazos orgánicos que hicieron de Europa una civilización religiosa y de caballeros; sin embargo, esos lazos fueron disueltos por el laicismo belicista de los últimos dos siglos. Así Europa acabó siendo lo que los Estados Unidos, una masa informe lanzada al goce. Una diferencia subsiste: en Europa aún hay resistencias y las seguirá habiendo. "Mientras exista en Europa una catedral, un castillo, una costumbre que recuerde el mundo de la Cristiandad medieval —afirma Calderón Bouchet— y suscite la nostalgia de la disciplina intelectual, habrá una derecha. La habrá también en la medida que la antigüedad pagana descubra sus viejos encantos y haga soñar a los jóvenes poetas con un retorno juvenil a los dioses olímpicos" (p. 324).

13.- Véase, al menos, la crítica al sistema educativo estadounidense de Allan BLOOM, *La decadencia de la cultura,* Emecé Ed., Buenos Aires, 1989. El título en su idioma original es mucho más significativo: *The closing of the american mind.* El autor era discípulo de Leo Strauss.

14.- George STEINER, *Pasión intacta,* Ed. Siruela/Grupo Ed. Norma, Madrid/Santa Fe de Bogotá, 1997, el ensayo titulado "Los archivos del Edén" (1981), pp. 331 y ss.

LAS GUERRAS DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Tras la guerra, las colonias europeas se liberan: el coctel de imperialismo económico y marxismo cultural, con unas gotas de patriotismo local, se convierte en un trago de difícil ingestión, pero que hay que apurar para emanciparse. Se llama liberación y se expende como revolución en las filas de los movimientos de liberación nacional anti imperialistas que pueblan el Tercer Mundo.

En realidad, como lo ve Calderón Bouchet, no se trata de la tercera pata en el juego de poder de liberales y comunistas, sino del hijo menor concebido por los esposos de Yalta. Son ellos los que propician la vía nacional al socialismo como el camino más directo a la democracia de consumo, que si no salvará las almas al menos llenará las barrigas. De lo que se trata es de vender la emancipación como progreso, pero allí están Nigeria y Biafra como prueba exacta de lo contrario: la liberación puede convertirse en una lucha de exterminio étnico, que acaba en el genocidio de los más débiles, de los buenos, de los infelices y de los idealistas. También podrían contarse otras historias más próximas a nosotros.

La democracia del Tercer Mundo es una combinación en dosis homeopáticas de la sociedad de consumo yanqui y de la sociedad carcelaria soviética, un panóptico a lo Bentham reformado para dominar a los hombres del siglo XX que presumen de ciudadanos libres. "Poder del dinero y formas políticas zurdas —escribe Calderón Bouchet— son las dos pinzas de la máquina dialéctica manejada por las multinacionales en su tarea de absorber el Tercer Mundo" (p. 449), que ha dado nacimiento a todo "un submundo de traficantes sin nobleza, atentos a la coima y a su triste papel de proxenetas sin orgullo" (p. 455). Cualquier parecido con nuestra realidad no es mera coincidencia.

EL OSCURO AMANECER DE LA IGLESIA CATÓLICA.

La Iglesia Católica no podía escapar a la luz del norte: en sus propios términos, paulatinamente —pero a un ritmo que pareciera irrefrenable—, fue haciéndose depositaria de la buena nueva de la posguerra, la conciliación del Reino de Dios sobrenatural y la sociedad de consumo, con sus derechos humanos y su democracia, como imagen o signo terrenal de aquel Reino celestial. Fue así que sustituyó la ética del calvario por la del trabajo, en virtud del cual el hombre se realiza y se salva, como dijera el Concilio Vaticano II[15] y repitiera Juan Pablo II;[16] ensalzando, en definitiva, la moral del esfuerzo personal encaminada al desarrollo y la realización personales, en una síntesis que Calderón Bouchet ha sabido definir: "la lengua del mundo aderezada con salsa evangélica" (p. 336).

El espíritu del modernismo ha renunciado a la estrategia que denunciara y condenara San Pío X, ya que luego de la segunda gran guerra, no trató de cambiar la dogmática católica y, en cambio, se entremetió en los pliegues de la Iglesia, siguiendo una táctica indirecta para apoderarse de la liturgia y la pastoral eclesiales (p. 333). El ejemplo que se impuso fue el de la poderosa iglesia norteamericana, entregada a la democracia, al *american way of life,* a los juegos financieros, a la publicidad, al pluralismo, a la libertad de pensamiento. La iglesia yanqui anticipó el camino que recorrería la Iglesia toda, que no es sólo de diálogo con el mundo sino de mundanización de la Iglesia.

En este contexto era inevitable caer en las redes de Jacques Maritain, el filósofo francés inventor del "humanismo integral", cifra y figura del pensamiento hodierno en virtud de su ambigüedad, pues, como dice Calderón Bouchet con esa fresca

15.- Constitución *Gaudium et Spes,* 1965, § 67.

16.- JUAN PABLO II, *Discurso al Bureau International du Travail,* Ginebra, 16 de junio de 1982; y también en la encíclica *Laborem Exercens,* de 1981, §9 y §26.

ironía que le caracteriza, "los gallos del alba cantan para dos mañanas: el Reino de Dios y la aurora democrática" (p. 350). El problema central en Maritain es la construcción de la ciudad justa, que el cristiano debería vivir como *homo viator*, pero que Maritain propone como instancia (si no meta) necesaria e inevitable para nuestro tiempo; esto es, una reconciliación con el mundo en diálogo franco con las ideologías, la *civitas Dei* asumida como realización de la *civitas homini*, privándola de su esencia transhistórica.

En el comienzo mismo del planteo, como advierte Calderón Bouchet, hay en Maritain una actitud formalmente pecaminosa, pues él llama "mundo cristiano" a aquello que la teología tradicional llama "simplemente mundo" (p. 344); es decir, el mundo de la carne y del pecado, del hombre irredento, más parecido a la *civitas diaboli* que a la *civitas homini*. Maritain entiende al mundo como si fuese una corriente progresiva del espíritu humano en respuesta siempre renovada a una ignota unidad vital (el "espíritu del mundo"), que en apariencia no gobierna, pero que es intrínsecamente bueno. De este modo, en cada acontecimiento, aún en el más perverso y anticristiano, hay siempre algo de verdad, un dejo bondadoso, una borra progresista, no obstante que ese mismo acontecimiento pareciera negarlo en los hechos.

A resultas de esta teología política de corte modernista y progresista, el Reino de Dios en sentido esjatológico se efectúa en la sociedad democrática, es decir, se realiza en la misma ciudad terrena que —no obstante los sermones del Obispo de Hipona— da la espalda a la Ciudad de Dios, que ya no se ordena a ella, pues descubre en su terrenalidad valores simplemente humanos tanto o más valiosos que la religión. Y es así cómo el antiguo tomista termina inclinando la rodilla en la escalinata del panteón socialista. La nueva cristiandad de Maritain tiene poco o nada de cristiana y mucho de profana, como él mismo quería.[17]

17.- Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Dictio, Buenos Aires, 1980, pp. 39, 42, 65-66, 69-71, 73-77, passim.

¿Queda precisado y aclarado el ambiente que envuelve la convocatoria al Concilio Vaticano II? Calderón Bouchet no desarrolla su crónica, no pormenoriza el estudio de sus documentos ni se detiene en sus debates o resultados generales. Le basta con haber ahondado en el clima que le antecede y en la doctrina de los dos Papas conciliares (Juan XXIII y Pablo VI) para descubrir que, más allá del convite amistoso y de las limitaciones que el primero de los pontífices quiso imponerle, todo era favorable para que, combinados laicismo y protestantismo, la querida obra de remodelación de la Iglesia deviniera empeño sistemático en su demolición.

No es necesario que nuestro autor rememore la frase atribuida a Pablo VI sobre el "humo de Satanás". Es suficiente con tener aprendida la historia del protestantismo y su conjuro secular: destruir la Iglesia Católica Apostólica y Romana, abolir todo principio, toda instancia y toda autoridad sobrenaturales, disolviéndola en un proceso de atomización, que culmina haciendo de cada cual un sacerdote y de cada uno el juez del mensaje de Cristo.

La prueba más cabal está en el ecumenismo religioso. Prohijado por el Concilio Vaticano II, tiene empantanado al catolicismo hasta el día de hoy, debatiéndose entre grados y modos de irenismo, del cual la Iglesia nada obtendrá, porque, al fin de cuentas, ¿de qué sirve la diplomacia vaticana cuando se trata de salvar almas? ¿Acaso Cristo fue un Gran Canciller o dijo a Pedro que montara una oficina de buenas relaciones con los vecinos? Tiene la Iglesia Católica mucho que perder en este juego insensato; por lo pronto, el depósito de la Verdad que le confiara Nuestro Señor Jesucristo, como puede cualquiera apreciar en las pretensiones que alega ante Roma el teólogo Hans Küng. [18]

18.- Remito a mi artículo "Disidencias ecuménicas. Sobre las nuevas invectivas de Hans Küng al Papa y la Iglesia", en *Gladius*, N° 68 (2007), pp. 31-44.

La Iglesia Católica ha ido progresado bastante en el diálogo interreligioso, recayendo en la más crasa forma de ecumenismo como en aquella tristemente célebre ceremonia de Asís, en 1986. No quiero detenerme en este diálogo de "líderes religiosos del mundo" que nos enseñaron la "pedagogía de la paz", simplemente advierto que prácticas de esta naturaleza van más allá de la mundanización de la Iglesia y superan todo planteo político de la diplomacia vaticana, pues trascienden a la fidelidad a la doctrina, que no otra cosa es la Tradición sino permanecer fieles a ella. Recordemos la vigente amonestación de Chesterton: "Si el mundo se hace demasiado mundano, puede la Iglesia reconvenirlo, pero si la Iglesia se hace demasiado mundana no hay mundanidad del mundo que pueda reconvenirla a su vez". [19] Es éste un camino difícil de desandar, en el que no hay retorno llevadero.

Otro cambio: Pablo VI comenzó a expresarse en un lenguaje nuevo, llano, adecuado a las masas que abrevan en los *mass media,* a tono con el pluralismo democrático que no tolera potestad alguna. La Iglesia, desde entonces, se va convirtiendo en una tajada más de la gran torta de las creencias mundanas. Pareciera a estas alturas que no hay más Tesoro que preservar, que no hay Tradición ni Magisterio que rectifique los errores del mundo. El Papa dejó de hablar con autoridad sobrenatural, opina como lo haría un presidente o un primer ministro de una democracia cualquiera, siguiendo sus gustos personales, sus filosofías más queridas o sus teologías mal aprendidas, sus inclinaciones o las conveniencias del momento.

El lenguaje posconciliar —ya volveré sobre el particular— está plagado de circiterismos, como apunta diestramente Romano Amerio, esto es, de términos indistintos, confusos y equívocos a los que se atribuye, voluntariosamente, un significado sólido e

---

19.- G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino,* Ed. Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1996, p. 15.

incuestionable, pero que en realidad despejan el camino para que el intérprete interesado extraiga la conclusión que anda buscando.[20] De este modo, lo que dijo el Concilio o lo que afirmó el Papa de turno es continuamente reinterpretado por los obispos, las conferencias episcopales, las asambleas parroquiales y por cada curita, con el solo auxilio de sus luces, que invariablemente son las del norte. No hay por qué extrañarse, entonces, que en medio de tanta profusión de palabras y tanta confusión de significados, la teología corra desesperada a aprender las reglas de la hermenéutica moderna en las obras de los filósofos protestantes Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer.

Del profesor de Marburgo a la rata viscosa.

Tillich hizo escuela. De alguna manera se le puede ver en Heidegger, quien proyectó una teología no especulativa ni dogmática, basada en la experiencia de la fe vivida subjetivamente, y que corre paralela a su esfuerzo anti metafísico por encontrar, más allá de todo razonamiento, al Ser en su manifestación primaria, que sólo los poetas como Hölderlin saben expresar, por cierto que metafóricamente. Heidegger puso las bases para una post metafísica, una metafísica sin ser; y para una post teología, una teología sin Dios, pues el ser y Dios son nada más que una experiencia que el hombre experimenta en su historicidad (la del hombre, la del ser y la de Dios) cuando vive la angustia del no ser, de la nada, enfrascado en el tormentoso drama de "la noche oscura".

Su influencia en otros teólogos es notable. Así, sobre el protestante Bultmann, quien prolongó la tarea anti ontológica de Heidegger a la exégesis teológica como ciencia histórica. Para

20.- Romano AMERIO, *Iota unum*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 84-86.

Bultmann, la clave hermenéutica radica en la posición existencial del autor/lector en un momento de su vida, de modo que el texto —por caso, los evangelios— hablan también de la propia vida del lector en una suerte de empatía existencial entre él y el texto. Sea como fuere, más acá de los artificios hermenéuticos, el resultado es siempre el mismo, pues Bultmann conserva el concepto protestante de la fe como vivencia puramente interior, subjetiva, una vivencia irrevocable del creyente con independencia de toda instancia sobrenatural, de todo fundamento histórico y de toda dogmática.

Igualmente Karl Rahner, el más celebrado de los teólogos contemporáneos y a quien debemos buena parte de los actuales estragos en la Iglesia, a partir del existencialismo y su complejo vocabulario, se propuso la renovación de la teología dogmática. Para ello, dice, hay que comenzar por desechar la Revelación divina, que el hombre moderno no comprende, arrojándola al baúl de los mitos ya que no resiste el menor análisis científico. Pero entonces podríamos preguntarnos, con Calderón Bouchet, a qué se reducen la Gracia y la dimensión sobrenatural de la vida humana.

La respuesta de Rahner es compleja y contradictoria: no hay, afirma, disposición natural del hombre a la Gracia; además, la Gracia, continúa, no pertenece a la naturaleza humana; no obstante la doble negación, afirma que en el hombre hay una potencia que le abre a lo sobrenatural como una exigencia existencial. En la misma persona conviven, luego, la naturaleza y la existencia sobrenatural, y así la Gracia se da en cada hombre, incluso en el pecador, como una dimensión inmanente a su vida. La Gracia ya no es más el *Don Gratuito de Dios* como auxilio a la salvación personal, sino una dimanación de nuestra naturaleza, que es la misma naturaleza de Dios, pues el hombre y Dios poseen la misma esencia. Como objetara el cardenal Siri, recordado por Calderón Bouchet, Rahner destruye la teología clásica poniendo en su lugar un "panantropismo", síntesis dialéctica de Heidegger y Hegel (p. 422).

De esta ronda crítica no podía estar ausente Jean Paul Sartre, la rata viscosa, un nihilista extremo, inteligente como el Demonio. Con su filosofía de la impostura llevó adelante la demolición de la civilización cristiana (de lo que de ella quedaba), mediante una negación sistemática con base en la filosofía existencialista: no hay esencia humana, Dios no existe, somos un hacernos libremente, el proyecto de nuestro propio existir en confrontación con el mundo. Los únicos códigos respetables para el feo Sartre son los que cada uno asume al vivir con autenticidad la propia libertad.

Fácil es descubrir el rastro de Sartre en el actual constructivismo antropológico y la teoría de las identidades electivas; en la ideología del "género" como artificio burgués para la explotación de la mujer; él es también el padre del deconstructivismo que ha hecho escuela con Jacques Derrida, que toma a la vida como un juego burlesco de lecturas contradictorias, válidas todas por el simple motivo que ninguna es verdadera. La síntesis que Calderón Bouchet hace de Sartre merece ser repetida: "Su aporte a la ideología es despojar al burgués de sus últimas adhesiones a un mundo y a una ética que no encajan en los cuadros de su pequeñez abrumadora. Reducir la realidad y la conciencia al tamaño de esa miseria y luego proveerla con la ulcerada convicción de que está destruyendo su horrible clausura, pero sabiendo al mismo tiempo, que esa destrucción no tiene sentido y es, en el fondo, una ínfima trampa que nace de un profundo disgusto de ser." (p. 430)

Escolio sobre Rahner, la Gracia y el pecado.

Esa teología de Rahner y sus discípulos, en realidad, ha hecho innecesaria la Gracia o, al menos, la ha convertido en resorte anímico del propio hombre, un impulso interior que nace y se consuma en la misma interioridad. La versión está muy difundida hoy entre los curas, que nos invitan a reconciliarnos

con nuestras culpas y pecados por nosotros mismos, y descubrir allí, en el fondo de nuestras miserias, a Dios y su perdón, porque Dios siempre nos perdona. Sin la mediación de los sacramentos y sin la intervención de la Iglesia, el hombre se salva a sí mismo porque Dios está con él aún cuando peca; mejor aún, Dios está más cómodo con el pecador y en el pecado. A resultas de lo cual, el catolicismo se vuelve protestantismo y el pecado se torna virtud. ¿No aconsejaba Lutero, pecar, pecar fuerte, pecar mucho, para salvarse?

A esto se le llama "espiritualidad desde abajo", contrapuesta a la espiritualidad desde arriba, al modelo de los santos que resisten las tentaciones y se hacen fuertes por los dones del Espíritu Santo. La vieja espiritualidad nos manda humillarnos y rezar para suscitar la misericordia de Dios. La nueva espiritualidad nos invita a gozar y pecar, porque Dios nos ama así. "Si uno se veta toda clase de placer, se incapacita para gozar de la experiencia íntima de Dios en el placer justificado. La verdadera ascética no es renuncia y mortificación sino aprendizaje en el arte de hacerse humano y en el arte de disfrutar", escribe el monje benedictino Anselm Grün, uno de los gurúes de la nueva moral sin gracia. Y, para que no queden dudas, añade a propósito de la parábola de la cizaña y el trigo: "Si logramos reconciliarnos, con la cizaña podrá crecer el buen trigo en el campo de nuestra vida. Al tiempo de la siega, con la muerte, vendrá Dios para hacer la separación y echar la cizaña al fuego. A nosotros no nos está permitido quemarla antes de tiempo porque anularíamos también una parte de nuestra vida".[21]

Brutal simplificación que, confundiendo la santificación personal con el Juicio Final, introduce el circiterismo de la bondad en el pecado. Mayor sabiduría y mejor teología encuentro en el relato campero del cura Castellani, cuando aconseja "¡Hay que

---

21.- Anselm GRÜN y Meinrad DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 77-78 y 27.

arrancar el mal aunque sea lindo, y cuanto más lindo sea, más pronto hay que dar la azadonada!".[22]

La luz del norte está entre nosotros.

Confieso que esperaba un libro de Calderón Bouchet sobre la Iglesia contemporánea, que ya venía anunciándose como prolongación de *La valija vacía*.[23] Y por fin lo he encontrado. *La luz que viene del norte* es una digna continuación de aquel otro; los dos se complementan para entender la extensión y la hondura de la crisis espiritual hodierna, tomando a la Iglesia como eje central de las reflexiones.

La luz que viene del norte no es un libro simple, lo que automáticamente no le convierte en un texto complejo o inasequible. Es un libro para leer pacientemente. El propio Don Rubén lo ha dicho al mencionar "la insensata costumbre de meditar" (p. 63) que algunos aún conservan. Con lo que queda dicho que no es libro para gentes de rápida digestión y de ligeros cerebros. Es un libro para meditarlo.

Cuando digo que es para ser meditado, no estoy pensando que el libro debe ser rumiado, leído una y otra vez, porque en realidad es claro y directo. Calderón Bouchet escribe como si estuviera en su biblioteca dialogando con el lector; no se engolosina de las palabras ni anda colgando adjetivos desaprensivamente. Conoce bien los defectos del literato como para repetirlos: "la gente de letras suele caer muy fácilmente en la idolatría de la letra", decía a propósito de Sartre y su querida Simone (p. 354). Es para meditarlo porque es un libro sincero,

22.- Leonardo CASTELLANI, "El cicutal", en *Camperas*, Ed. Theoria, Buenos Aires, 1964, p. 57.

23.- Rubén CALDERÓN BOUCHET, *La valija vacía*, Ed. Jurídicas Cuyo, Mendoza, 1989.

como que está escrito por un hombre veraz, acostumbrado a llamar las cosas por su nombre sin sonrojarse o tartamudear. Y esto, convengamos, no es corriente, porque la mentira en estos tiempos corre arropada en el lenguaje erudito de las ciencias o desnuda en el canallesco de la prensa.

La verdad suele ser dura, por lo menos áspera. Como ésta que Calderón Bouchet nos arroja sin tapujos: la Iglesia se ha convertido "en el mingitorio de la subversión universal" (p. 448). Y así parece. Basta leer los textos que de su autoridad emanan en el último medio siglo para confirmar que casi siempre es como Don Rubén afirma. Lo que antes se dijo sobre el lenguaje de Pablo VI puede fácilmente generalizarse. La lengua de la cátedra de Pedro se ha degradado y con ella sus ideas y verdades; mejor, se ha degradado por el tipo de ideas y verdades que quiere trasmitir. ¿Es la nueva forma que la Iglesia Católica ha elegido para hablarnos la que conviene a nuestro mundo? ¿No hay nada imperecedero, eterno, que ha de conservar y trasmitir, también en el modo o la forma?

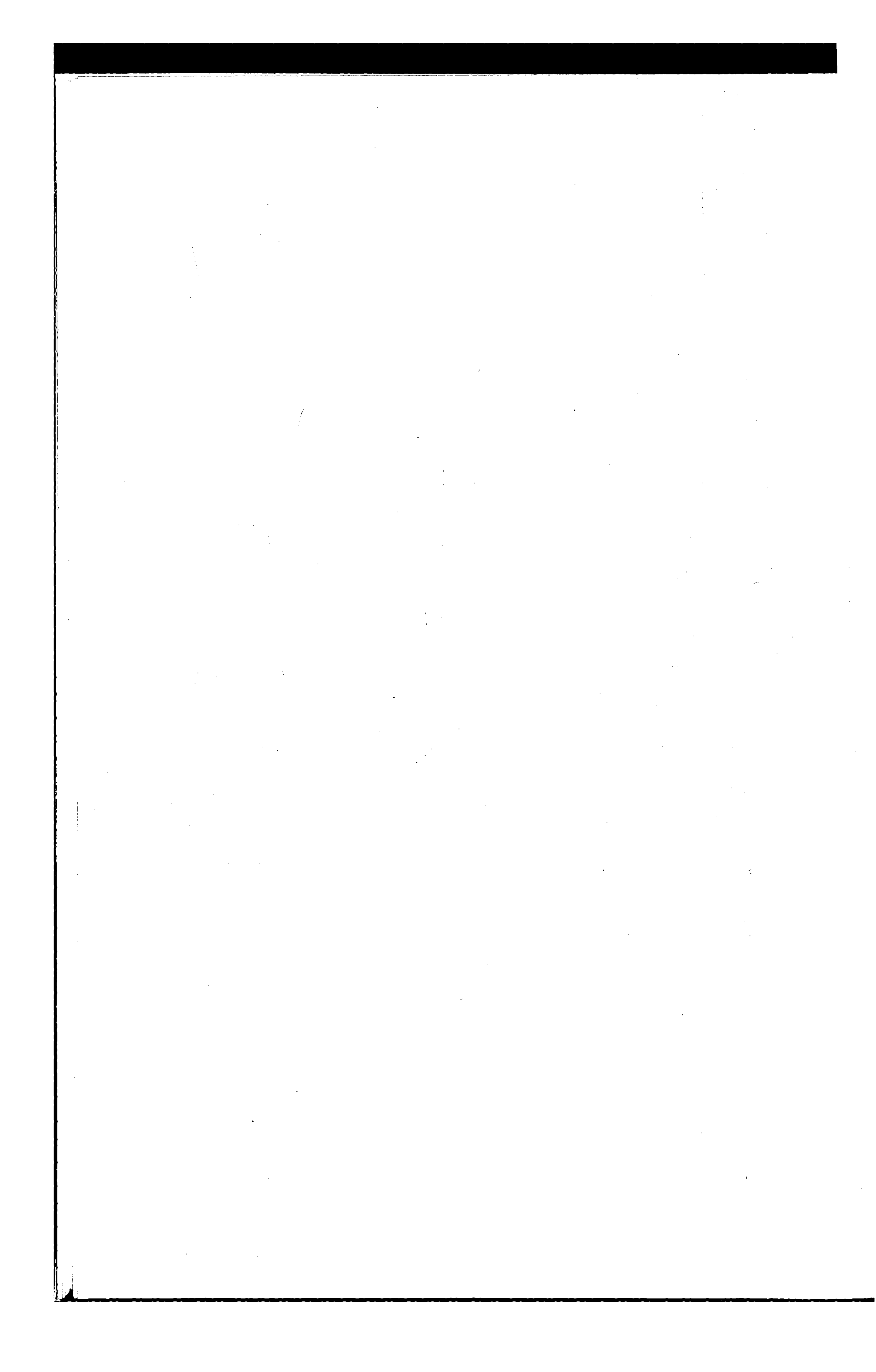
Calderón Bouchet se hace la misma pregunta: "¿se puede pensar que al ser subvertida con un lenguaje tributario del inmanentismo moderno, de su progresismo, de su historicismo y de su democratismo la substancia de la Iglesia permanecerá inmutable?" (p. 388). Confieso que no lo sé y presumo que Don Rubén sí lo sabe. Lo cierto es que la destrucción de la Iglesia aflora en su lenguaje modernoso y conciliador, que contemporiza con las novedades del mundo, en el que es cada vez más difícil percibir algún rastro de la vieja teología, patrística o escolástica. El "Id a Tomás" se ha tomado como un abandono —peor aún, un olvido y una malversación— de las enseñanzas del Aquinate y un volcarse enloquecido a las escuelas modernas que hoy son plaga: la teología feminista, la indigenista, la pluralista, la ecuménica, la hermenéutica, la existencialista, la de la liberación, la marxista, la liberal, la tercermundista, la radical, la teología de la muerte de Dios, la de la sospecha, etc.; en fin, todo parece hablarnos de la sospechosa teología.

Sin embargo, Calderón Bouchet sabe —y yo también— que, como se dice en el *Evangelio de San Juan*, Cristo es el Verbo y el Verbo es la Palabra de Dios. ¿Puede el Verbo ser cambiado y la Palabra malversada? También sabemos, por el mismo evangelista, que el Verbo Encarnado vino al mundo y que éste le rechazó. El Cristo predijo estas turbaciones y estas persecuciones, y, con todo, nos trasmitió también su aliento. "Pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo" (*Jn*. 16, 33).

No quiero irme por las ramas, tampoco que la postdata sea más larga que la carta. Creo que Don Rubén estará de acuerdo en que, para el remate, queda bastante bien el cuento del cura Castellani sobre aquel matungo flaco y barrigón. Porque "lo mismo le pasa a mucha gente. Al que lee mucho y estudia poco, al que come en grande y no digiere, al que reza y no medita, al que medita y no obra. Flacos y barrigones".[24] Desde que leí esta breve historia, pensé que era una buena radiografía de la Iglesia de nuestros días.

Juan Fernando Segovia
Mayor Drummond, Luján de Cuyo,
agosto de 2007

24.- Leonardo CASTELLANI, "Flaco y barrigón", en *Camperas*, cit., p. 133.



INTRODUCCIÓN

ESTE libro, que lleva por título *La Luz que viene del Norte,* se refiere de manera especial a la influencia que ejerció el pensamiento protestante sobre la teología católica. En estas páginas también haremos un breve examen sobre la actuación de los Papas que se sucedieron en el Pontificado luego de la guerra del 18 y enfrentaron la ordalía de la Segunda Guerra Mundial y sus terribles consecuencias.

En el intervalo de ambas guerras precisamos con alguna nitidez el pensamiento de dos teólogos, si puede llamárselos así, que tuvieron una profunda influencia en las ideas introducidas en la Iglesia Católica a partir del Vaticano II. Uno de ellos protestante, Paul Tillich y el otro católico y jesuita el R. P. Pierre Teilhard de Chardin. Por extraña que nos parezca la concepción que ambos pensadores se hacen del cristianismo, vemos aparecer muchas de sus ideas y no pocos de sus bizarras locuciones en los escritos del cardenal Karol Wojtila y en no escasos documentos firmados por el papa Juan Pablo II. Que esto sea aire de la época o pura casualidad nos llama poderosamente la aten-

ción sobre todo si se tiene en cuenta la importancia adquirida por Tillich en el mundo de la inteligencia teológica norteamericana y la influencia nada desdeñable que esa potencia ejerce sobre el Vaticano.

No podemos olvidar que en 1965, cuando se inauguró en Washington el esperpento máximo del ecumenismo que fue el tempo de todas las religiones de la tierra, el jefe de la masonería, David Rockefeller, declaró su deseo de que todas las confesiones cristianas coincidieran en una ceremonia común y cuatro años más tarde Pablo VI impuso la reforma litúrgica inspirada en el ceremonial de Taizé y preparada por el Cardenal Bugnini a quien siempre se lo sospechó proclive, si no directamente, a la masonería.

I

EL PONTIFICADO ROMANO ENTRE LAS DOS GUERRAS

LA ELECCIÓN DE PÍO XI.

Si tuviera que elegir una, entre las encíclicas que jalonaron el pontificado de Benedicto XV, tomaría por modelo aquella que con el título de *Spiritus Paraclitus,* conmemoró el décimo quinto centenario de la muerte de San Jerónimo. Las razones que podría dar para justificar esta elección tienen su fundamento en el tema, la oportunidad y el valor de una exhortación que ponía, por encima de cualquier otro conocimiento, aquél que la Revelación ofrecía a los hombres para que hicieran su salud.

No era poco coraje, al término de una ordalía que había puesto de manifiesto el orgullo y la desmesura técnica del hombre, traer a colación, desde la cátedra universal de San Pedro, la fuerza de un saber que el uso de la violencia, la soberbia

triunfal de las ciencias positivas y las costumbres adquiridas antes y durante el gran cotejo bélico, parecían haber dejado en el más absoluto olvido.

Antes de ponerse a pensar en cuál sería el lenguaje más adecuado para hacer llegar a los hombres de esa época el mensaje evangélico y reflexionar sobre los condicionamientos históricos que pesaban sobre la conciencia del europeo o el americano medio, el Papa pensó en la necesidad de mantener viva la llama de una sabiduría que desafiaba los tiempos y se colocaba, sin pedir permiso a las ciencias que fueren, en el centro vital de las más profundas interrogaciones que podía hacer el hombre con respecto a su destino en el mundo.

En los ámbitos universitarios de todas las naciones altamente civilizadas triunfaban sin oposición todos los errores atribuidos genéricamente a la influencia del espíritu ideológico y hasta tal punto, que las mismas nociones de revelación, inspiración, infalibilidad e inerrancia atribuidas a la Tradición y las Escrituras Santas, sonaban como tremendos dislates en el concierto que la batuta de la alta crítica alemana dirigía alegremente contra lo que podía quedar del espíritu marcado por la teología tridentina. ¿Qué quedaba del carácter sagrado en la Escritura luego que la crítica racionalista había pasado sobre todos sus libros la lente implacable que reducía todas las verdades de la fe a la estrecha medida de nuestros condicionantes racionales?

El modernismo había de conciliar la fe con las ciencias modernas dando una interpretación de una y de otras que, sin satisfacer a ninguna de las partes disolvía de tal modo la objetividad de los contenidos dogmáticos en el ácido de su sofisticado subjetivismo, que no quedaba una sola verdad capaz de sostener al hombre en la esperanza cierta de escapar efectivamente a su clausura en la finitud del tiempo histórico.

Los esfuerzos exegéticos realizados por Monseñor Maurice d'Hulet y por el mismo Cardenal Newman, no habían dado mejores resultados y concluían en un pobre compromiso que sin salvar los contenidos de la tradición, afianzaban la posición

de los modernistas y los racionalistas que no veían en esos intentos nada más que los manotones de un náufrago deseoso de prenderse al primer palo que cayere bajo sus manos.

Sumados a los criterios hermenéuticos con que se enfocaba la lectura de los libros santos, aparecían los nuevos estudios filológicos llevados con minuciosa intensidad en los institutos universitarios. Con ambos instrumentos científicos se llevaba un insistente asedio contra la versión de la Biblia, llamada Vulgata, y que la Iglesia Católica usaba con predilección para dirimir cualquier cuestión interpretativa, pues se la consideraba una versión canónica. La necesidad de volver a los textos hebreos y arameos con el santo propósito de iluminar con una segura interpretación de los términos originales, hechizaba a los estudiosos católicos y alimentaba en ellos un infundado desprecio por los conocimientos filológicos que pudieron tener los redactores de la vieja edición latina.

Recurrir a la inspiración y a la santidad de los antiguos traductores no eran ya argumentos utilizables y se prefería el visto bueno de las universidades oficiales, a ese otro que consideraban fáciles beaterías de un creyente mal armado para el combate intelectual.

Benedicto XV al recordar los servicios prestados a la fe por la versión de San Jerónimo, insistió en un aspecto de su noble faena de intérprete que los filólogos modernos no estimaban con la misma fuerza y era el hecho indiscutible, que San Jerónimo trabajó en la línea de una versión tradicional que tenía aún recuerdo muy fresco del sentido que los primeros Padres dieron a las palabras esenciales de los textos.

Recordamos a este propósito un párrafo escrito por Monseñor Pierre Mamie, Obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo, correspondiente a un artículo aparecido en la revista *Nova et Vétera* número 1 del año 1967, a raíz de la aparición de la T. O. B.

"La Biblia —decía Monseñor Mamie— más que un texto es un sentido, por los menos ha propuesto un sentido que yuxtapone, sin

pronunciarse sobre su autoridad, a las interpretaciones católicas y protestantes."[1]

En el mismo trabajo donde aparece el párrafo citado, Antoine Barrois recordaba un juicio de Dom Monleón sobre el libro de Jonás, donde advertía a los católicos la importancia que tiene la Iglesia en el conocimiento del verdadero *sentido* de la Escritura y la falta de auténtico saber teológico que supone oponer a la Vulgata "la verdad hebraica, porque ha sido precisamente esa verdad la que trató de restablecer San Jerónimo por todos los medios a su alcance y la consulta personal a los rabinos mejor reputados para que lo esclarecieran en el significado de ciertos textos oscuros. Para esta faena exegética poseía documentos hebreos que luego desaparecieron, como el rollo de la Sinagoga de Bethlem copiado por su propia mano y las "Hexaplas" donde Orígenes había reproducido los textos hebreos y las cinco traducciones griegas que entonces existían. Este documento sin par se quemó en el incendio de la biblioteca de Cesarea acaecido por el año 600. La versión de la Biblia conservada por los judíos remonta a la faena hecha por los Masoretas no más allá del siglo VI y por tanto bastante posterior a la Vulgata y mucho más todavía a la versión griega de los Setenta comúnmente usada por los cristianos y por algunos judíos que, como Filón de Alejandría, estudiaron particularmente el texto griego. Pero lo que fundamentalmente quita valor a la opinión de los hebraizantes es que los Masoretas, siempre que pudieron hacerlo sin violentar excesivamente al original, borraban todo aquello que podía ser usado para la mayor gloria de Jesucristo, como lo prueba el mismo San Jerónimo en su comentario a Isaías cuando afirma que los judíos habían cambiado el término "excelsus" que el profeta otorga al Mesías para evitar su atribución a Jesucristo: "para no dar importancia al Cristo y lejos de alabarlo han usa-

1.- Ver *Itineraires* N° 239, p.52.

do un término ambiguo para trastocar su sentido en provecho de su impiedad, porque no quieren decir nada glorioso de Cristo en quien no creen".

Las versiones que pasan actualmente por científicas son las que han reforzado sus recursos filológicos en la ciencia de los Masoretas y caen, sin hacer remilgos, en las celadas tendidas por estos tenaces defensores de la interpretación talmúdica. San Jerónimo ha sumado a su muerte física la muerte intelectual decretada definitivamente por la alta crítica.

Benedicto XV en la huella de León XIII veía en Jerónimo "un espíritu plenamente impregnado del sentido católico y muy versado en el conocimiento de la ley sagrada", sin dejar de acentuar aquello que en las virtudes de un santo permiten un acceso más fácil y diáfano a las verdades de la fe.

> "De este modo —enseñaba el papa en el parágrafo 6 de la citada encíclica— no sólo afirma sin reservas lo que es el elemento común de todos los escritores sagrados —a saber que su pluma era guiada por el Espíritu Santo, a tal punto que Dios no sólo debe ser considerado como la causa principal de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura— sino que también distingue cuidadosamente lo que es particular en cada uno de ellos."

Se extiende el Papa sobre la autoridad, la inerrancia y el valor de las escrituras y coloca por encima de toda sabiduría humana, cualesquiera fuere la eficacia de las técnicas que prohíjan, la sabiduría divina cuya administración y enseñanza ha sido encomenda a la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Es allí, en el seno del Santo Magisterio, donde la interpretación de la Biblia logra la plenitud de su sentido y se une sin fisuras a la cadena doctrinaria que emana de la Ley, los profetas y culmina en Cristo. Benedicto XV sostuvo estas verdades con la simplicidad que brotaba de su fe firme y sin alharacas. A su muerte, acaecida el 22 de enero de 1922, Benito Mussolini escribió este lúcido epitafio que colocaba la actuación del Papa a la luz de su

inteligencia política. Por supuesto este juicio tan claro y sensato del Dictador italiano no dice absolutamente nada sobre su fe personal.

> "No hay que hacerse ilusiones —aseguraba el antiguo come frailes—. Hay razón para asegurar un acercamiento de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Italia, lo sostenemos hace algún tiempo. Pero es necesario darse cuenta que la Iglesia Católica no puede pasar de ciertos límites. No se puede pretender hacer de ella una Iglesia nacional al servicio del Estado. La fuerza, el prestigio, el encanto milenario y duradero del catolicismo consisten, precisamente, en que el catolicismo es la religión de todos los pueblos y de todas las razas. La fuerza del catolicismo —lo dice la misma palabra— está en su universalidad. Por eso Roma es la única ciudad de la tierra que puede llamarse universal."

Son las palabras de un caudillo nacionalista con quien el Papado debía encontrarse en más de una oportunidad y que constituye algo así como una suerte de esbozo programático del que saldría el tratado de Letrán.

El 2 de febrero de 1922, señala el *Liber Pontificalis*, se inició el Cónclave con los cuarenta y tres cardenales presentes en Roma. Las deliberaciones duraron cuatro días y luego del escrutinio décimo cuarto salió elegido Sumo Pontífice el Cardenal Achille Ratti que tomó el nombre de Pío XI con el firme propósito de seguir la línea trazada por sus antecesores Pío IX y San Pío X.

Ratti había nacido en Desio el 31 de mayo de 1857 en el seno de una familia de alta burguesía. Realizado los estudios secundarios en los colegios del Seminario Diocesano, hizo su teología en Roma donde se doctoró en Derecho Canónico y Sagrada Teología. Ya en posesión de su título se instaló en Milán y fue, durante algunos años, profesor de elocuencia sagrada en el Seminario Mayor de esa ciudad. Más tarde pasó a formar parte del Colegio de la Ambrosiana y allí trabajó con gran ahínco en temas de historia, de liturgia, de arte y literatura.

En 1914 fue designado prefecto de la Biblioteca Vaticana y el 25 de abril de 1918 Benedicto XV lo envió como Visitador Apostólico a Polonia donde debió cumplir una delicada misión diplomática. El mismo Papa le impuso el birrete cardenalicio el 15 de junio de 1921. Un año más tarde consumó su carrera eclesiástica al ser proclamado Sumo Pontífice.

Gobernó la Iglesia durante el tiempo de la dictadura de Mussolini y cuando Hitler alcanzó el poder en Alemania. Época particularmente dura y en la cual el jefe de la Iglesia Católica tenía que poner a prueba una gran ecuanimidad y un sano equilibrio para observar e intervenir en los conflictos políticos sin caer en los excesos de un partidismo que hubiera resultado peligroso. Este anciano, en la cúpula del poder espiritual, debía resistir las presiones de los diversos Estados nacionales, demasiado seguros de sus verdades parciales, la agresión constante del comunismo internacional y la inseguridad de todos los cristianos movidos por las pasiones políticas del momento. *La Guerra Civil Española*, la lucha de Italia contra la *Sociedad de las Naciones* durante el conflicto de la conquista de Abisinia, la condenación de la *Acción Francesa* y la expansión peligrosa de la llamada democracia cristiana que debía mostrar pronto sus vinculaciones con el comunismo, fueron las dolorosas estaciones de una vía crucis que Pío XI transitó con todo el peso del pontificado a cuestas.

Su primer acierto fue establecer la consolidación de la situación del Vaticano con el gobierno de Italia. A ella dedicó su primera encíclica fechada el 23 de diciembre de 1922 en donde declara que "Italia nada tiene ni tendrá que temer de la Santa Sede. El Papa, sea el que fuere, repetirá siempre: tengo ideas de paz y no de aflicción, de paz verdadera y por lo mismo, no separada de la justicia. A Dios incumbe traer esta hora y hacerla sonar; a los hombres prudentes y de buena voluntad no dejarla sonar en vano. Será una de las horas más solemnes y fecundas, tanto para la restauración del Reino de Cristo como para la pacificación de Italia y del mundo".

Examina las condiciones espirituales de la paz y propone los remedios perennes que por no haber sido tomados en consideración, las naciones cristianas entraron en la ordalía de la guerra. Guerra entre los pueblos, guerra entre las clases, guerra doméstica y guerra en fin contra la rebelión de los apetitos que por no ser dominados como corresponde conducen la existencia de los hombres por todos los caminos del desorden.

Pío XI y su sucesor, Pío XII, hablarán siempre la lengua tradicional de la Iglesia. Con ellos no penetró en el Magisterio de Pedro el léxico de la ideología que será una de las primeras consecuencias del Concilio Vaticano II. En el tiempo de *Urbi Arcano* todavía se sostenía que sólo la Iglesia tenía autoridad para imponer a las naciones la doctrina que podía llevar a la paz, porque ésta no podría realizarse si Cristo no reinaba efectivamente en el seno de las sociedades civiles. Concluía afirmando, con la noble enseñanza de Santo Tomás de Aquino, el valor universal del léxico tradicional y dio al Doctor Angélico el título de Doctor Común de la Iglesia Católica, recomendando en su encíclica *Studiorum Ducem* el carácter sobrenatural de sus escritos y el valor fundamental para la formación cristiana de su doctrina teológica.

Pío XI era perfectamente conciente de la importancia que tenía la formación intelectual en los católicos llamados a la conducción de los creyentes comunes y derivaba de esta importancia la necesidad de hablar y de escribir en una lengua que fuera inmune a la influencia del modernismo, "para evitar así los errores que son la causa primera de las miserias de nuestro tiempo".

EL TRATADO DE LETRÁN.

El 11 de febrero de 1929 el *Observatore Romano* anunciaba la noticia que se había superado, por parte del Papa y del gobierno de Mussolini, todas las dificultades que existían entre la Iglesia y el Reino de Italia para lograr un acuerdo capaz de sa-

tisfacer a ambas partes. El acuerdo fue redactado por el Consejero de Estado Barone y el abogado de la Santa Sede, Pacelli, posteriormente firmado en el Palacio de Letrán por el Secretario de la Santa Sede Pietro Gasparri y el Primer Ministro del Rey de Italia, Benito Mussolini. El Papa tributó un caluroso elogio a la inteligencia política de Mussolini y lo hizo en términos que la actual política de complacencia democrática y demisión teológica de la doctrina tradicional, presenta como si el Papa hubiese cedido a un oportunismo contrario a la posición histórica que debía guardar la Iglesia. Dijo Pío XI:

> "Era menester un hombre como el que la Providencia nos ha deparado, un hombre exento de las preocupaciones de la escuela liberal, para cuyos hombres todas las leyes, todas las ordenaciones, mejor dicho, desconciertos, eran otros tantos fetiches, y como los fetiches tanto más intangibles y venerados cuanto más feos y deformes. Y con la gracia de Dios, con mucha paciencia, con mucho trabajo, con el apoyo de muchas nobles ayudas hemos llegado *"permedium profundum"* a concluir un Concordato que si no es el mejor de cuantos pueden ser, es ciertamente uno de los mejores. Con profunda complacencia creemos con él haber devuelto Dios a Italia e Italia a Dios."

Italia reconocía el principio consagrado en el artículo primero del Estatuto del Reino en virtud del cual la Religión Católica Apostólica y Romana era la única religión del Estado. Reconocía también la soberanía de la Santa Sede en la esfera internacional, como atributo inherente a su naturaleza y de acuerdo con su tradición y con las exigencias de su misión en el mundo.

Se creaba la ciudad del Vaticano con soberanía exclusiva de la Santa Sede sobre ella y obligándose el gobierno de Italia a un adecuado abastecimiento de agua y proveer para que las comunicaciones de toda índole pudieran realizarse con el exterior, sin inconvenientes.

El Gobierno Italiano consideraba sagrada e inviolable la persona del Sumo Pontífice y declaraba además que cualquier

atentado contra ella era punible con las penas establecidas para una provocación de la misma naturaleza contra la persona del Rey. Las ofensas y las injurias públicas cometidas en el territorio italiano contra la persona del Papa, fuera en discursos, hechos o escritos serían castigadas con las mismas penalidades que aquellas inferidas al monarca italiano.

De acuerdo con normas de derecho internacional, todas las personas que tengan residencia en la Ciudad Vaticana dependen del Sumo Pontífice como de su soberano legítimo. El carácter de esa residencia habitual no se pierde por el hecho de encontrarse un habitante del Vaticano residiendo temporalmente en otra parte. No obstante las personas que están bajo la soberanía papal gozan en todo el territorio de Italia los beneficios de la ley italiana, salvo que se trate de personal extranjero y por ende la jurisdicción de otros Estados nacionales.

Los dignatarios de la Iglesia y las personas que pertenecen a la Corte Pontificia, previamente señaladas en una lista que se presentaría entre las partes contratantes están eximidos del servicio militar obligatorio y de cualquier otra prestación social de tipo personal.

Las mercancías procedentes del exterior y destinadas a la ciudad del Vaticano o fuera de ella, a instituciones u oficinas pertenecientes a la Iglesia Católica deben ser admitidas desde cualquier punto de la frontera italiana y están eximidas de pagar derechos de aduana o de consumo.

Todos los cardenales gozan en Italia los honores debidos a los príncipes de la sangre y como a tales se los atenderá en todas las circunstancias que fuere menester.

La Santa Sede dejó constancia expresa que quería permanecer neutral en todas las competiciones que pudieren tener los Estados nacionales y que su territorio fuere considerado inviolable. Por su parte reconocía al Reino de Italia bajo la Soberanía de la Casa de Saboya con Roma como capital del Estado Italiano.

Con este concordato quedaba concluida la famosa cuestión romana y se iniciaba para la Iglesia y el Estado Italiano una

nueva época que debía durar relativamente poco, como lo presagiaba la tormenta que amenazaba a Europa por todas partes.

El año 1929 es señalado como el punto culminante del pontificado de Pío XI. Debía gobernar la Iglesia todavía diez años más durante los cuales no ahorró fatigas ni aflicciones para remediar las calamidades que abrumaban a una sociedad en descomposición. Aunque esos remedios no hayan sido naturalmente muy eficaces, la presencia espiritual de la Iglesia, su magisterio profundo y el llamado constante a una lúcida reflexión sobre los principios religiosos no faltaron en ningún momento y aunque no siempre con oportunidad, se hicieron sentir en todo el territorio habitado por católicos. Cualesquiera hayan sido las sospechas que los creyentes abrigan con respecto a la vitalidad de la Iglesia, se tenía la seguridad de su presencia y las señales inequívocas de su perennidad pedagógica.

Entre las muchas cosas que hoy conviene recordar de la actividad de este Papa, fue su enseñanza acerca de lo que debe entenderse por verdadera unidad religiosa. Dedicó a este tema su encíclica *Mortalium Animos*, demasiado desdeñada por los vientos ecuménicos que ahora soplan sobre el Vaticano.

Advertía el Padre Santo que el amor a la paz promueve entre los hombres el deseo de unirse sobre la base de algunos sentimientos que se suponen universales y a los que se considera, sin penetrar mucho en el problema, como una suerte de fundamento común de la vida espiritual. Para pasar de la pura aspiración a los hechos se realizan congresos ecuménicos donde se invita a discutir promiscuamente a toda clase de infieles y aún a aquellos "que apostataron miserablemente de Cristo o con obstinada pertinacia niegan la divinidad de su persona y de su misión".

No puede dar su aprobación apostólica a estas tentativas de buscar la unidad en la dispersión de los credos y no en la verdad de lo que Dios mismo ha revelado para que esa fraternidad se haga efectiva bajo la autoridad de su mandato:

"Cuantos sustentan esa opinión no sólo yerran y se engañan sino que también rechazan la verdadera religión, adulterando su concepto esencial, y poco a poco vienen a parar al naturalismo y al ateísmo de donde claramente se sigue que cuando se adhiere a tales opiniones y tentativas, se apartan totalmente de la religión revelada por Dios."

No solamente condenó el universalismo delirante de los que sueñan en los abrazos familiares de todas las religiones de la tierra, sino que con diáfana inteligencia y claro sentido de la realidad, delató la utopía de aquellos que limitan su afán a un encuentro esclarecedor y amistoso entre los que confiesan su adhesión a Cristo Nuestro Señor. Debajo de esta consigna, aparentemente inocua, se esconde un gravísimo error, porque se niega la verdad de la religión revelada por Cristo y la existencia de esa sociedad religiosa, externa, perfecta y visible, con la que constituyó su cuerpo místico: la Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

Luego de señalar con juicios inequívocos que la verdad revelada no admite transacciones declara con absoluta seguridad que la Iglesia Católica es la depositaria infalible de la verdad y que en ella nadie vive y nadie persevera si no reconoce y acepta con obediencia "la autoridad de Pedro y sus legítimos sucesores". Se entiende que la autoridad de Pedro y sus legítimos sucesores constituye un magisterio único, indiviso y total que no comienza a partir de la nada con cada Papa reinante.

La condenación de "Acción Francesa".

El 5 de septiembre de 1926 el papa dirigió al Cardenal Andrieu una carta en la que consideraba con agrado la respuesta que dicho Cardenal había dado a un grupo de jóvenes católicos sobre ciertas publicaciones hechas bajo la autoridad de los dirigentes de la *Acción Francesa.*

En más de una oportunidad he considerado el daño que esta condenación causó en Francia entre aquellos que luchaban con más denuedo y oportunidad contra los efectos disociadores de la ideología revolucionaria.* El Cardenal Andrieu bajo la inspiración de una política partidaria al reconocimiento de la República Masónica, lanzó contra Maurras y los órganos que integraban su movimiento un anatema que, recogido por el Papa, se convirtió en una condenación formal. El mismo Papa que suscribió sin inconvenientes un Concordato con Mussolini sin examinar para nada los antecedentes del líder nacionalista, se sintió lleno de santos escrúpulos ante algunos escritos agnósticos de la época juvenil de Maurras.

El cardenal Andrieu, principal instrumento de este lamentable suceso, había reunido con bastante habilidad, algunas declaraciones aisladas de Charles Maurras y las había presentado en un contexto que leído sin otro conocimiento de su sistema político, lo presentaba con el más grande enemigo de Cristo. Las consecuencias extraídas por el Cardenal eran lógicamente concluyentes y formaban una acusación impresionante capaz de conmover el ánimo de todos los creyentes que consideraban la paz con la República la mejor condición para la prosperidad de sus relaciones terrenas.

El Papa señalaba las justas razones que llevaban al Cardenal Andrieu a condenar "las manifestaciones de un nuevo sistema religioso, moral y social que tenía nociones erróneas sobre Dios, la Encarnación, la Iglesia y otros dogmas y enseñaba una engañosa relación moral especialmente con la política".[2]

Es perfectamente justo suponer que si la Acción Francesa sostenía semejantes aberraciones cayera sobre ella todo el peso del anatema pontifical, pero la verdad es que no se encuentra en to-

---

*.- Ver en esta editorial, *Maurras y la Acción Francesa frente a la III^{a} República*, 2000.

2.- Ver *Nous ons lu*.

da la obra de Maurras nada que pueda dar pábulo a una acusación de esta naturaleza y que permita inferir, con legítima pertinencia, la existencia de especulaciones teológicas contrarias a la fe. Todo permite sospechar que tales infundios fueron presentados en un legajo fabricado ex profeso para poner de relieve una estructura sistemática muy diversa del pensamiento de Maurras. ¿No decía el Cardenal Andrieu que la *Acción Francesa* proponía el restablecimiento de la esclavitud?

Con acusaciones de este calibre resultaba imposible sostener una defensa que no fuera un desmentido categórico y sin matices.

> "Entre otras imputaciones falsas —aseguraba Massis— el Arzobispo de Burdeos sostenía que Maurras habría dicho, a propósito de las leyes físicas de las cuales depende exclusivamente el orden social, que estaba prohibido a Dios entrar en nuestro observatorio. Frase que se buscará vanamente en la obra de Maurras y que no se encuentra ni en el espíritu ni en la letra." [3]

Sería inútil extendernos sobre este tristísimo episodio que no sirvió nada más que para debilitar la única fuerza efectivamente restauradora que existió en la Francia republicana. Con toda seguridad fue una intriga exitosa de la Democracia Cristiana, que debía a Maurras la condenación del movimiento de Marc Sagnier hecho durante el pontificado de Pío X.

ADVERTENCIAS CONTRA EL TOTALITARISMO.

Las apacibles nupcias contraídas entre la Iglesia y el fascismo a raíz del tratado de Letrán no duraron mucho y en particular porque tanto la Iglesia como el Estado pretendían ejercer

---

3.- MASSIS, H., *Maurras et Notre Temps*, p. 195, nota al pie.

una influencia sobre la formación de la juventud que se imponía, en ambos casos, con énfasis religioso.

En 1931 Mussolini ordenó la clausura de todos los locales de asociaciones católicas juveniles con el pretexto, mucho menos falso de los que el Papa creyó, de que en tales lugares se conspiraba contra la seguridad del Estado.

Mussolini tenía la pretensión de crear en los italianos una conciencia imperial. Esto suponía gran solidaridad y una educación militante muy diferente al irenismo que se estilaba entre los miembros de *Acción Católica.* Por lo demás es fácil pensar que todo cuanto se oponía en Italia al régimen fascista buscara refugio en esa agrupación clerical y que, bajo el pretexto de amables pláticas en torno a la castidad y las buenas costumbres de los jóvenes, se hablara un poco en contra del militarismo imperante en los círculos fascistas.

El Papa señaló los peligros reales de la estatolatría y denunció la pretensión del régimen fascista que deseaba arrancar la juventud a la influencia de la Iglesia. Diríamos que en el orden de los principios las razones esgrimidas por el Magisterio tienen un valor perenne y ejemplar, aunque se puede discutir, en el terreno de los hechos concretos, las buenas razones que pudo tener el Estado Italiano para sospechar en los miembros de las asociaciones católicas claras connivencias con los partidos enemigos del fascismo.

La carta *Non abbiamo bisogno* no condena explícitamente al régimen de Mussolini y destaca en algunas oportunidades lo que la Iglesia le debe en orden a la restauración de su ascendiente en Italia, pero advierte también sobre el carácter absorbente de ese poder y el uso político que pretendía hacer del apoyo eclesiástico.

Algo más contundentes fueron las diferencias señaladas con el gobierno de Adolfo Hitler quien, al principio de su gestión, quiso captar la benevolencia de los católicos con un concordato que estableciera relaciones con el Vaticano de mutua conveniencia. El Papa Pío XI que apoyaba la lucha de Hitler contra el

comunismo, intrínsecamente perverso, consintió en concluir ese concordato que fue firmado y ratificado entre julio y septiembre de 1933.

La paz duró y cuando Hitler, con el propósito de confirmar la solidaridad germánica, exaltó los vínculos raciales y movilizó el olimpo de los dioses nórdicos, el Episcopado Alemán hizo sentir su voz de protesta a la que adhirió la Santa Sede con su carta encíclica redactada en alemán y que lleva el título de *Mit brennerder Sorge*.

La condenación de la ideología nazi se hace por contraposición a las verdades católicas que son expuestas en la encíclica con todo rigor. No obstante señala con precisión tres errores fundamentales atribuibles en forma definitiva a la doctrina enseñada por Hitler: una concepción panteísta del mundo que niega el carácter personal del Creador del universo; consecuente con esta tesis teológica—cosmológica, se niega la acción redentora de Cristo y se rechaza la autoridad de la Iglesia para la realización de esta misión religiosa universal.

Tomadas estas premisas como fundamento metafísico de su magisterio, los nazis reducían la moral a una suerte de utilitarismo colectivo y el derecho a una dependencia estricta de las exigencias políticas del Estado nacional. El Papa precavía también contra la tendencia, muy almena, a tergiversar el sentido de ciertas palabras usadas por la doctrina eclesiástica, para darles un contenido semántico muy diferente al que le da la teología católica. Palabras como revelación, fe, inmortalidad, pecado original, redención y gracia, cobran en el clima intelectual de la ideología nazista un significado extraño al espíritu de la tradición.

La guerra civil española estaba en su apogeo cuando Hitler hizo su histórica visita a Mussolini, absteniéndose, ostensiblemente de visitar el Vaticano. Entre todas las visibles manifestaciones de guerra que vivía Europa, el resultado de la contienda española no dejó de levantar el ánimo de Pío XI que veía en él el anuncio feliz de un renacimiento católico en la Península Ibé-

rica. Breves ilusiones que durarían lo que duró el Gobierno del General Franco y que daría lugar, un poco más adelante, a una nueva arremetida del espíritu revolucionario que, contra todas las esperanzas de este gran Papa, ya se había metido en el seno de la propia Iglesia de Cristo.

Su actividad pastoral alcanzó su más alta expresión en la encíclica *Divini Redemptoris* en donde formuló la clásica condenación del comunismo ateo llamándolo intrínsecamente perverso.

Existe una tendencia a tomar ciertas expresiones del magisterio eclesiástico como si fueran simples recursos de una retórica efectivista destinada más a los oídos que a la inteligencia del creyente. Señalar al comunismo como "intrínsecamente perverso" parece, ante una ojeada superficial, un recurso oratorio sin otro alcance que el de un oportuno denuesto y a juzgar por la importancia que actualmente le concede a esta locución la jerarquía eclesiástica, no pasaría de ser eso. Sin embargo Pío XI creyó siempre que esa designación delataba con teológica certeza la índole espiritual del comunismo. El examen de su encíclica nos permitirá comprender el valor y el alcance de este justo epíteto de perverso y la calidad denotativa del adverbio que le refuerza.

DIVINI REDEMPTORIS.

Es muy común entre los católicos que hacen gala de su ecuanimidad, manifestar su adhesión al liberalismo como un compromiso aceptable frente al peligro de los gobiernos comunistas. Nadie niega el valor de esta decisión cuando se trata de optar por una u otra forma de convivencia en una circunstancia concreta. Lo que resulta menos aceptable es negar la influencia que han tenido los gobiernos liberales y particularmente el liberalismo como una concepción total del orden social, en el nacimiento y la difusión de las ideas comunistas.

En primer lugar porque su clara decisión de poner a un mismo nivel las diferentes religiones supone un rechazo implícito del magisterio y los justos títulos de la Iglesia Católica y admite, al mismo tiempo, la posibilidad de un compromiso con una decisión contraria a la que Cristo propuso a las naciones cuando las conminó a bautizarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La libertad por igual para todos los cultos esconde un escepticismo radical que el comunismo asume en su plenitud declarando a todas las religiones falsas y opuestas a la plena realización de la naturaleza social del hombre.

El peligro comunista no amenaza a una u otra sociedad nacional, amenaza a la civilización en su constitución espiritual, moral y política. Pío XI colocó la agresión comunista en su justo lugar cuando señaló la dimensión espiritual de su ataque. La revolución no afecta aspectos puramente externos de la vida social, sino el propio dinamismo interior que la produce, porque introduce en el alma una desviación fundamental de su movimiento perfectivo. Si no hay Dios no existe el polo espiritual hacia el que tiende el alma para alcanzar la felicidad eterna. La obra de la redención, si así puede llamarse al proceso de formar el hombre socialista, se realiza en un plano simplemente humano y se logra por un concurso de algunas modificaciones en la estructura de la sociedad civil.

La Iglesia enseña que el hombre ha sido creado por Dios para que lo conozca, lo ame y lo alcance libremente por la mediación de la Gracia santificante y de esta manera salve su alma. Diríamos que, de acuerdo con esta enseñanza, el movimiento perfectivo del hombre tiene a Dios como fuente y como meta. Si por una decisión libre de nuestra voluntad nos despojamos de este hontanar espiritual nuestra existencia queda para siempre desligada de doble vínculo que lo une ontológicamente a Dios. No solamente se corta el puente que Nuestro Señor ha tendido graciosamente hacia nosotros, sino que todas las fuerzas del espíritu humano, separadas de su principio y de su fin, refluyen sobre la carne y en vez de ordenarla al objetivo pro-

puesto por la inteligencia y la voluntad, se vuelcan sobre los apetitos inferiores y exasperándolos los arrojan sobre las cosas del mundo con una voracidad desesperada.

Hasta aquí las consecuencias de una humanidad abandonada a los impulsos sin control de la concupiscencia. Lo realmente trágico comienza cuando la vida social se organiza sobre la motivación de los deseos a los que se procura complacer mediante la insinuación de una oferta permanente e insidiosa. La publicidad con la que se irrita el apetito y se estimula la voracidad se convierte en una forma del gobierno que los griegos ya conocieron, pero ha tocado al mundo moderno llevar hasta sus últimas consecuencias en las sociedades llamadas de consumo.

Este es, para hablar con brevedad, el cuadro que presenta a la reflexión la sociedad llamada libre. La organización colectivista del consumo se apresta a imponer un orden distinto a la caótica diversión de los deseos y trata de provocar en ellos una sujeción violenta capaz de someterlos a un ordenador común creado artificialmente por la constante vigilancia del Estado.

A la destrucción ontológica de los lazos naturales y sobrenaturales que atan el hombre a Dios, sucede la deformación de su naturaleza moral cuando se sustituye el ordenamiento impuesto por las virtudes cardinales y una educación tendiente a favorecerlas, por un dispositivo policial creado bajo la presión constante del miedo.

El temor se instala ahora en el trono que Dios ha dejado vacío y provoca en la vida espiritual una suerte de parálisis en todos los movimientos que tienden al bien, la verdad y la belleza. La vida humana se reduce a un repertorio de actos inferiores como si sólo sobreviviera la nuda voluntad de subsistir.

Este girón de naturaleza, este poderoso instinto que nos ata a la existencia, perdura en medio de todas las amputaciones, pero sólo logra mantenerse si es capaz de disponer a su favor una espiritualidad astuta y deformadora que le permita disfrazar sus inclinaciones en una perpetua mentira.

Desde el preciso instante en que un hombre sometido al régimen comunista ha decidido sobrevivir, su existencia se convierte en una situación de acoso permanente y una voluntad de engañar para resistir la presión del asedio.

Tanto Pío XI como los Papas que lo precedieron insistieron con preferencia en los males sociales y políticos que brotan del triunfo de esa ideología, pero no descuidaron la necesidad de poner atención en las proyecciones deformadoras que tienen sobre la vida interior: destrucción de las virtudes y corrupción de la inteligencia por la mediación de un lenguaje fundado en la mentira.

A partir del Concilio Vaticano II el tono del Magisterio Eclesiástico ha cambiado totalmente silenciado sus reiteradas condenas al comunismo. La lengua ideológica ha penetrado también en las encíclicas y una suerte de bruma intelectual cubre el sentido de sus expresiones públicas. Pablo VI solía advertirlo en algunas ocasiones y entonces hablaba del "humo de Satanás" que había penetrado en el recinto de la Iglesia, pero ya no señaló al enemigo con su nombre y apellido sino bajo las etiquetas de designaciones ambiguas que permitían una fácil confusión.

Pío XII.

Dios le ahorró a Pío XI los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Debía ser su sucesor el Cardenal Eugenio Pacelli entronizado con el nombre de Pío XII, el que debía aguantar con todas sus terribles consecuencias esta ordalía.

Al intelectual formado en el recinto de las grandes bibliotecas pontificias, sucedió el finísimo epígono de una antigua familia aristocrática, fogueado en la diplomacia, pero atento y agudo conocedor de los grandes intereses espirituales que se debatirían en ese preciso momento histórico. El 12 de marzo de 1939 subió al trono de Pedro y, en su primera encíclica, señaló

el agnosticismo religioso como la causa más profunda de los males que padece la sociedad moderna.

La lengua actual se ha dividido, por lo menos, en tres partes: la que corresponde al mundo dominado por la ideología comunista; la de los intelectuales bajo el influjo del pensamiento protestante y liberal y, por última, la lengua tradicional de la Iglesia.

Ha sido preocupación permanente de los Papas hablar para ser comprendidos por todos los hombres de buena voluntad capaces de escuchar con inteligente atención el magisterio de Pedro. En esta faena ha tropezado con dificultad de hacerse comprender por causa de esas diferencias en el uso de los instrumentos nocionales que señalábamos al comenzar esta reflexión. Desgraciadamente el peligro de cambiar el léxico tradicional por otro inspirado en el pensamiento moderno, no ha dejado de manifestarse con toda su complejidad, especialmente cuando se piensa que se trata de un idioma transido por exigencias extrañas al realismo clásico y a la forma como se entendió el mensaje de Cristo a partir de los principios ontológicos de ese realismo.

Si algo se puede decir a favor de la figura excepcional de Pío XII es que, sin ceder a la tentación de usar categorías conceptuales ajenas a la tradición, se hizo entender con fluidez por todos aquellos que arrimaron sus oídos a la cátedra de Pedro y pusieron un cierto deseo en comprender su enseñanza.

Un mundo ayuno de espiritualidad y muy dispuesto a escuchar con avidez las viejas novedades del esoterismo y la gnosis carecía, no obstante, de la menor sensibilidad para apreciar en su justo valor el fruto de una enseñanza secular que la Iglesia Católica ponía al alcance de todos. Era obvio que los intelectuales atraídos por Gourdjieff, y otros brujos más o menos de moda, no hallaran suficientemente misterioso lo que el Papa podía decirles y pedían a los mistagogos orientales ese complemento de confusión que necesitaban para escapar a la prisión del racionalismo utilitarista.

Una incorporación de la civilización moderna al "*Mystici Corporis Christi*" no era lo bastante místico para ellos y preferían algunos dudosos ejercicios yoguis al esfuerzo que significaba comprender en su plenitud la proposición hecha por Pío XII en la primera de sus encíclicas que se llamó, precisamente, *Summi Pontificatus.*

Era un llamado a contemplar "*sub specie aeternitatis*" los últimos acontecimientos y especialmente las consecuencias devastadoras de las guerras. Constituía, al mismo tiempo, una invitación a observar los principios espirituales capaces de purificar, elevar y robustecer las almas, en un intento siempre reiterable de edificar la Ciudad de Dios en la interioridad del espíritu para luego proyectarla en la dimensión social de la vida cristiana. No era una invitación a la realización de la utopía democrática, por muy cristiana que se la soñare, sino a participar activamente en la formación de las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, confirmando el organismo de la Gracia y resistiendo las solicitudes de un mundo que se apartaba a largos pasos de la vida religiosa.

Decía el Papa que en el camino:

> "que conduce a la indigencia espiritual y moral de los tiempos presentes se yerguen los nefastos esfuerzos de no pocos para destronar a Cristo, el apartamiento de la ley de la verdad que Él anunció, de la ley del amor, aliento vital de su Reino".

Su preocupación fundamental era restaurar la presencia de Dios en la vida íntima para hacer más profunda y verdadera la mediación de Cristo en su dimensión religiosa.

Insiste en este tema en la encíclica que lleva el nombre de *Mystici Corporis Christi* y es, sin lugar a dudas, una de las más importantes salidas de su cátedra. A través de ella podemos comprender, en alguna medida, el fundamento de esa realidad misteriosa que une a los cristianos vivos con la Segunda Persona Divina.

Advierte que si comparamos el "cuerpo místico" con el orden moral de las sociedades políticas, notaremos que en estas últimas

> "el principio de unidad no es más que el bien común y la cooperación de todos a un mismo fin promovido por la autoridad social... El cuerpo místico añade otro principio interno que, existiendo de hecho y actuando en toda la contextura y en cada una de sus partes, es de tal excelencia que por sí mismo sobrepuja inmensamente a todos los vínculos de unidad que sirven para la trabazón del cuerpo físico o moral... es éste un principio de orden sobrenatural... infinito e increado en sí mismo, a saber el Espíritu Divino, quien, como dice el Angélico siendo uno y el mismo numéricamente, llena y une a toda la Iglesia."

Por supuesto esta realidad no es un principio jurídico, ni un simple ideal humano que puede forjarse libremente con mayor o menor perfección es, análogamente, al alma natural, un espíritu viviente que el hombre recibe graciosamente para poder participar en la vida íntima del Dios Trino.

Señala que se trata de un misterio muy difícil de penetrar con la sola luz de la razón natural y nunca de un modo exhaustivo y suficiente con la ayuda de la fe. Se dice allí que las "divinas personas habitan en el creyente porque están presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento". Esta inhabitación se hace por medio del conocimiento propuesto por la fe y ese amor a Cristo que se llama caridad y "que actúa de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar".

Cuando acogemos en nuestros conocimientos por medio de la fe natural, humana el testimonio de un hombre acerca de un hecho cualquiera que corresponde a su experiencia personal, sabemos perfectamente bien que las palabras testificantes no son el hecho ni la persona del testigo. Hay entre ellas y la realidad de quien las pronuncia una ruptura óntica que ningún esfuerzo

subjetivo puede colmar, pero entre Dios y la palabra divina no hay solución de continuidad. La palabra de Dios está impregnada de su presencia viviente y no supone entre ellas y quien la pronuncia, ese intervalo entitativo que se da entre lo real y lo lógico. La palabra de Dios mora en el alma de quien la acoge como un principio de vida divina, capaz de crecer y desarrollarse hasta la vida eterna.

La Eucaristía es el alimento de esa existencia graciosa que nos permite vivir "no ya nuestra vida, sino la vida de Cristo y amar al mismo Redentor en todos los miembros de su cuerpo social".

Salió al encuentro de cómo debe interpretarse la Sagrada Escritura en su encíclica *Divino Afflante Spiritu* y reiteró, con la enseñanza de sus antecesores, la necesidad de enfrentar tales estudios según la inspiración de la tradición apostólica.

Nada se hubiera dicho de la enseñanza de este Sumo Pontífice sin mostrar, como inequívoca expresión de su magisterio, la encíclica *Humani Generis*. En ella llamó la atención de los fieles sobre el valor y el alcance de ciertas conclusiones científicas que se pretendía esgrimir contra las verdades reveladas. Los dogmas de la fe pertenecen al elenco sapiencial que Dios ha manifestado al hombre para su salvación. Las opiniones científicas que aparentan oponerse a esos dogmas o no son científicas como se pretende o se les concede una extensión que rebasa con mucho el marco de su jurisdicción.

Con toda prudencia y con pleno conocimiento del terreno de su propia competencia, se abstuvo de entrar en detalles sobre los métodos y el uso de las hipótesis evolucionistas en biología, pero condenó el exceso deductivo que llevaba a extraer consecuencias aventuradas de algunas premisas empleadas metodológicamente en las tareas de la investigación.

En plena expansión de las luces filosóficas que venían del norte se atrevió a defender el espíritu de la escolástica, reiterando una vez más la necesidad de abrevar en la filosofía cristiana de Tomás de Aquino.

Como escribe uno de sus más oportunos panegiristas M. Alexis Curvers:

> "No hubo auditorio que el Papa Pío XII no haya asombrado por la pertinencia de sus preguntas y de sus opiniones, como por el singular conocimiento que mostraba de las diversas disciplinas sapienciales. Tenía el arte soberano de extraer el principio fundamental que religa esos conocimientos a la tradición y los organiza en vista del bien común. Operaba así, entre las ideas y las ciencias particulares, esa síntesis de la que tanta necesidad tiene el espíritu moderno y marcaba con carácter sagrado sus límites y sus prolongamientos, su autonomía y su interdependencia."

A su magnífico talento sintético lo había reforzado en la frecuentación de los escritos del Doctor Angélico que fue el pan espiritual de su formación teológica.

EL ULTRAJE A SU MEMORIA.

No viviríamos en un mundo contaminado por las consignas ideológicas y la permanente necesidad de mentir a propósito de todo y de difamar las personalidades más relevantes de la Iglesia de Cristo, si no se hubiera intentado arrojar algunas paladas de fango sobre el recuerdo de Pío XII. La más importante de estas calumnias tomó estado público a raíz de una pieza de teatro llamada *El Vicario* y estrenada en París el mes de diciembre de 1963.

Recuerdo un corto artículo de Maitre Jacques Isorni en donde, sin entrar a considerar el valor que pudiera tener esa obra teatral, aducía algunas razones precisas para explicar ciertas actitudes de los Papas con relación a los problemas políticos que pudieron ser los de su tiempo y especialmente cuando se tocaban acontecimientos que afectaban la vida de las naciones

relativamente alejadas del mundo circunscrito a la inmediata experiencia de un Pontífice.

Decía Isorni que M. Vladimir d'Ormesson, gran conocedor de la vida romana, escribió en *Le Figaro* que el Vaticano no está tan bien informado como suele creerse en algunos círculos políticos demasiado influidos por la fácil opinión de que el clero goza de una unidad sin rupturas. En realidad el vínculo normal que posee el Vaticano en los diversos países son los nuncios acreditados en las capitales. Estos funcionarios papales tienen un indudable contacto con un clero que puede ser más o menos numeroso, pero relativamente poco al corriente de los hechos que no atañen directamente a su oficio.

El conocimiento de la suerte corrida por los judíos en los campos de concentración alemanes, objeto de la acusación lanzada contra el Papa por el autor de *El Vicario,* no fue durante el tiempo de la guerra tan claro como apareció más tarde ante los ojos de todo el mundo. Se adquiere el hábito de juzgar las actitudes de ciertos hombres como si ellos supieran muy bien lo que tal vez ignoraban. ¿Qué sabía Pío XII de lo que sucedía en Alemania cuando tantos alemanes, y no de los más insignificantes, lo ignoraban?

> "La única manera de proceder bien en estas acusaciones —escribía el experto jurisconsulto— era abrir un legajo, probar con claridad lo que el Padre Santo conocía y luego juzgar lo que hizo."

Con todas estas cautelas y a pesar de ellas, quedará siempre una duda: ¿Habría modificado en algo la suerte de esos judíos una intervención diplomática vaticana o habría aumentado el número de víctimas?

Isorni rechaza la acusación que se hace a la memoria de Pío XII cuando se le reprocha una cierta inclinación por el nazismo. ¿Por qué no pegó el grito en el cielo cuando Stalin ordenó la masacre de Katyn donde fueron asesinados miles de oficiales polacos que debían ser buenos católicos? Porque una gran par-

te de Polonia, bajo el yugo soviético, hubiese sido la víctima de su protesta. Nadie ha dicho jamás que Pío XII vio con simpatía al régimen comunista contra el que reiteró, en más de una ocasión, la acusación de ser intrínsecamente perverso.

Fue Alexis Curvers quien recogió el guante arrojado por *El Vicario* y salió en defensa del Papa ultrajado aportando una serie de datos y de testimonios que bregan por una actitud siempre caritativa con respecto a los judíos perseguidos por el régimen nazi.

Una de las razones que mejor explican el silencio del Papa en el escabroso asunto judío apareció en el Boletín de los alumnos del Ateneo Israelita de Bruselas que lleva el número 2 y corresponde al mes de junio de 1963. El artículo fue escrito por la señorita Edith Mutz y se llama "Los judíos y el Vaticano bajo Pío XII". Explica la autora que

> "la verdadera razón del relativo silencio de Pío XII no fue ciertamente el temor de ir a parar a un campo de concentración, sino el de agravar el caso de aquellos que allí se encontraban".

Los nazis se habían hecho eco, a través de su prensa, de algunas intervenciones hechas por el Papa a favor de judíos perseguidos y aseguraban que si Pío XI fue medio judío, el Cardenal Pacelli, ahora Pío XII, lo era del todo.

En el artículo de la señorita Edith Mutz encontramos una declaración del doctor Safran, gran Rabino de Rumania, donde afirma que durante la guerra la intervención papal "salvó a los judíos del desastre en la hora en que su deportación de Rumania estaba decidida".

No creo que todas las opiniones favorables a una intervención del Papa para ayudar a los judíos en su desgracia, acumuladas por Alexis Curvers, puedan hacer frente a una campaña de desinformación a nivel mundial llevada por medios audiovisuales de comunicación masiva. El libro de Curvers podrá ser leído por unos pocos que todavía conservan la insensata costumbre de

meditar y no alcanzará jamás al público que se alimenta en las fuentes del teatro popular y de los periódicos ideológicos.

Conviene quizá añadir, que luego de la guerra y bajo el influjo triunfal de las democracias plutocráticas y comunistas, resultaba un juego relativamente fácil acumular sobre el fascismo vencido todas las culpas del desastre. Los vencedores no habían roto un plato, no habían cometido genocidios, no habían bombardeado ciudades, jamás habían intrigado para que estallara la guerra. En pocas palabras eran vírgenes impolutas ultrajadas por los violadores nazis y conducidas a la violencia bajo la presión de todos los crímenes contra los derechos del hombre.

La actitud de la Iglesia, en su momento decididamente favorable al movimiento nacional español, no fue en los primeros tiempos de la contienda totalmente contraria a la unión de las naciones fascistas. Los dos Papas comprometidos en estos acontecimientos supieron siempre, mucho mejor que las potencias aliadas, donde se encontraba el verdadero peligro, la intrínseca perversidad. Es verdad que los nazis alemanes, empujados a la guerra por la presión coligada de judíos, americanos y masones, reaccionaron con una violencia desbridada que hizo imposible una defensa posterior.

Frente a un dilema de esta naturaleza es fácil comprender que la actitud de la Iglesia no haya complacido ni a uno ni a otro de los grupos trabados en combate. Siempre sucede lo mismo cuando se defiende una verdad altiva paradigmáticamente colocada sobre todos los errores ideológicos.

HUMANI GENERIS IN REBUS.

Una de las más profundas de sus cartas encíclicas fue, sin lugar a dudas, la que lleva el título de nuestro parágrafo, porque en ella no solamente salió al encuentro de los errores manifiestos de la "nueva teología" sino que también puso de relieve el valor de la religión como fundamento de la vida social.

La larga tradición de la Iglesia ha enseñado a los hombres el uso prudente de la razón en el descubrimiento de las verdades naturales puestas a su alcance, pero nunca ha dejado de advertir que nuestra inteligencia, abandonada de toda luz superior, no basta para dar cuenta de los misterios que rodean nuestra vida. En primer lugar porque tiene la tendencia metódica a prescindir de aquello que Dios ha dicho a propósito de nuestro destino y esto, a pesar de las altivas pretensiones de cientificidad que aparenta, es una insensatez insigne. Señalaba Pío XII "los muchos y admirables indicios externos ordenados por Dios para poder probar ciertamente, por medio de ellos, el origen divino de la religión cristiana" y esto "con la sola luz natural de la razón".

No obstante la inteligencia del hombre tiende a liberarse del magisterio religioso y admite, quizá para compensar la seguridad de los principios naturales de un sano realismo y los sobrenaturales de la revelación, una serie de errores que conviene denunciar con precisión porque han nacido de exigencias ideológicas y no, como se pretende, de una inquisición filosófica inteligente.

Estos errores son, de acuerdo con la prolija exégesis papal: el *evolucionismo* aplicado sistemáticamente a todo lo que es un *monismo panteístico* materialista o espiritualista. En el fondo estas dos posiciones se distinguen más por el nombre que por el contenido, porque ambas apelan a una interpretación dialéctica de la movilidad que es una transposición de las condiciones con que opera nuestro espíritu.

El *evolucionismo* aplicado a los distintos niveles del saber disuelve "todo lo que es absoluto, firme e inmutable" haciendo que las verdades teológicas sean relativizadas en la interioridad del creyente y reducidas a la única instancia real de las "vivencias" existenciales.

En apariencia el *existencialismo* señalado por Pío XII, emergió en el horizonte espiritual de nuestra civilización como una reacción contra el idealismo, el inmanentismo y el pragmatis-

mo, pero en realidad no hizo otra cosa que prolongar la vigencia de esos falsos principios mediante una falsa intención realista que nunca ha logrado trascender la subjetividad donde se clausuró el idealismo.

Si los filósofos y los teólogos católicos sólo "procurasen sacar frutos de esas doctrinas estudiándolas con cautela" nada tendrían que objetar el Magisterio de la Iglesia, pero como no faltan los que por una causa u otra se dejan llevar en la corriente de las novedades, se hizo necesario señalar los peligros y detener el imprudente deseo de acomodar las verdades de la fe a las exigencias de tales principios.

Muchas son las tentaciones que acechan a los estudiosos católicos y quizá una de las más insidiosas es la que consiste en considerarse a la zaga de un movimiento histórico donde la Iglesia no tiene, aparentemente, ningún papel que cumplir si no acepta las consignas del momento. Todo el "modernismo" está en esta tentación y se precisó la profunda autoridad de Pío XII, su lucidez, su voluntad y su constancia para evitar que ese movimiento alcanzara la fuerza dominadora que tendrá a partir del Concilio Vaticano II.

Luego de señalar el carácter no dogmático que tienen las nociones filosóficas, examina la necesidad de no apartarse vanamente de un léxico que ha hecho sus pruebas rechazando "tantas y tan importantes nociones y expresiones, que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del Sagrado Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado, para manifestar las verdades de la fe cada vez con mayor exactitud, para sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía que como la flor del campo hoy existe y mañana caerá".

El movimiento protestante no necesitó, como en sus primeros tiempos, iniciar una agresión polémica contra los principios sostenidos por la Iglesia Católica. Ahora le bastaba con vivir y mostrar la compleja variedad de sus transformaciones para dar

prueba fehaciente de eso que los teólogos reformados llamaban su poderosa creatividad. Los pensadores católicos, mecidos por los vientos del vitalismo triunfante, se sentían ahogados por las tenazas del escolasticismo y atisbaban con curiosidad esa proliferación de teologismos que venían de allende el Rhin y sentían el deseo vehemente de adaptarlos para romper la clausura de su anacronismo.

Pío XII señaló la primera consecuencia del sometimiento al espíritu de la reforma: la disminución de la autoridad divina en la interpretación de la Sagrada Escritura. De inmediato delató la existencia de los diez principales errores ideológicos nacidos de ese espíritu: se pone en dudas la capacidad de la razón para dar pruebas de la existencia de Dios; se niega que el mundo haya tenido principio y se asienta el carácter necesario de la creación, como si ésta no dependiera de un movimiento libre de la voluntad divina; se niega la existencia de una divina providencia; se pone en duda la figura personal de los ángeles; se niega la distinción entre materia y espíritu; se desvirtúa la naturaleza gratuita de la Gracia; se pasa por alto la enseñanza del Concilio de Trento y se destruye la noción de Pecado Original, como así también la de pecado en sentido estricto. Como no aparece claro el hecho de una ofensa inferida a Dios, tampoco se explica la satisfacción ofrecida por Cristo en el sacrificio de la cruz. No faltaron tampoco los que sostenían que la doctrina de la transustanciación, basada como estaba en la obsoleta noción de substancia, debía ser corregida mediante la aplicación de conceptos que la pusieran a tono con las nuevas corrientes filosóficas. La presencia real de Cristo en la Sagrada Forma quedaba reducida a un simbolismo en el que las especies consagradas no eran más que señales externas de la presencia espiritual del Señor en la asamblea de sus fieles.

El Padre Santo era hombre de una curiosidad despierta y universal. Su firme adhesión a las verdades de la fe no le impidieron seguir con gran interés y profunda inteligencia el desarrollo de las ciencias llamadas positivas y, en todas las oportunidades

que tuvo para ocuparse de tales disciplinas, lo hizo con el tacto y la prudencia de un exacto conocedor de los límites y los riesgos de tal empresa. Sabía que la ideología marxista fundaba gran parte de sus aseveraciones en hipótesis científicas y que, sin grandes pruebas, combatía con denuedo la idea de creación. Para no caer en una condenación que excediera el campo de su competencia juzgó que el Magisterio de la Iglesia no prohibía a los investigadores católicos usar las hipótesis evolucionistas como un plausible principio biológico, pero advirtió sobre la exageración en que caían quienes la consideraban a la par de las verdades reveladas. Simple hipótesis de trabajo, su veracidad está ligada a la existencia de hechos capaces de confirmarla, pero se debe retener el deseo de extender su dominio a un orden donde contraría las principios fundamentales de un buen razonamiento y en especial, para el sabio católico, conclusiones enseñadas por la doctrina católica como verdades teológicas.

EL PAPA PÍO XII Y LA DEMOCRACIA.

Si existe un término en la lengua política de nuestra civilización que ha pasado a convertirse en un santo y seña ideológico, es el de democracia. Era imposible que un Pontífice pudiera usarlo en una acepción más o menos tradicional, sin provocar numerosos malentendidos y una universal agresión publicitaria. Pío XII lo pronunció en algunas ocasiones y trató de colocarlo, de la mejor manera que pudo, en el elenco de las nociones políticas que tienen un sentido preciso. Es mi modesta opinión que perdió lamentablemente el tiempo, porque el término democracia está inevitablemente impregnado de ideologismo y su significación es tan variable y antojadiza como la propaganda de la cual depende de un modo fundamental y necesario.

Convengo en que la política es una realidad fluida y accidental y aunque se pueden encontrar en ella principios prácti-

cos universales, la adecuación a las muy diferentes situaciones provistas por la historia hace que las formas de la politicidad concreta no respondan nunca a las exigencias de un modelo determinado con anticipación. Uno de esos principios fundamentales hace que no se puede actuar en política sin conseguir, en alguna medida y de alguna manera, el apoyo del pueblo a la gestión de sus gobernantes.

Es indudable que para tener una clara comprensión de este hecho hay que distinguir con claridad entre lo que sucede con un pueblo y aquello que puede acontecer en una sociedad de masas. Un pueblo histórico en la medida que despliega su dinamismo social conforme a un ritmo de crecimiento natural y espontáneo, se reconoce siempre en las clases dirigentes con que le provee la historia. La sociedad de masas es hija de la publicidad e incumbe a ésta convencerla de que efectivamente participa en el gobierno porque se la convoca, de vez en cuando, a elegir los representantes seleccionados por la propia propaganda.

Pío XII quizá cedió un poco a la solicitud del reclamo publicitario cuando afirmaba que los pueblos "aleccionados por una amarga experiencia, se oponen con mayor energía al monopolio de un poder dictatorial incontrolable y exige un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos".

El mismo Papa había visto nacer el fascismo como un movimiento de signo autoritario, exigido, reclamado y proclamado en cuanta oportunidad se tuvo, por la inmensa mayoría de los italianos. Había asistido también como Nuncio Apostólico al nacimiento de la *Social Democracia Alemana* y no había dejado de percibir la enorme cantidad de votantes que consolidó el poder de Hitler. Sabía mejor que nadie cual fue la actitud del democratísimo *Frente Popular Español* frente a la Iglesia Católica y por supuesto había coincidido con las medidas de su antecesor Pío XI de apoyar con toda su energía la cruzada del General Franco. El *Frente Popular Francés* dirigido por el judío León Blum no

fue mejor para el cristianismo que el español y si se buscan las responsabilidades sobre el carácter internacional que tomó la guerra civil española quizá sea el Frente Popular Galo el primero que se movió en apoyo de la República Española y la proveyó con los elementos de guerra que precisaba para hacer frente al levantamiento del ejército.

Tampoco ignoraba el Padre Santo que el comunismo se reclamaba de la voluntad del pueblo soberano y se anunciaba desde el Este de Europa como el verdadero rostro de la democracia. Todas estas ambigüedades y contrastes en el uso del término, no le impidieron intentar una aclaración semántica y dar su definición de eso que él entendía por democracia, sin que su intento haya sido más feliz que otros para señalar una realidad que gusta desafiar todas las definiciones.

De acuerdo con el espíritu de la filosofía práctica tradicional distinguía entre pueblo y masa y asignaba al pueblo el hecho de ser una realidad histórica con vida y modalidad peculiares. Un pueblo poseía una estratificación social que era el resultado de un orden secular de convivencia en un territorio determinado. Tanto sus individuos como sus clases habían alcanzado diversas situaciones en una relación viviente con sus méritos, sus trabajos, sus ambiciones o sus abandonos. Todas las desigualdades prohijadas por el temperamento, la inteligencia, la laboriosidad, la simpatía, la astucia, el dolo o la honestidad tienden a fijarse y mantenerse en los niveles logrados gracias a los usos, las costumbres o los prejuicios que favorecen la conservación familiar de las fortunas y los méritos. Los ideales educativos aparecen para que tales desigualdades prohíjen obligaciones, deberes y actitudes en consonancia con la posición alcanzada en la sociedad.

Una comunidad humana se convierte en masa cua3ndo desaparecen las jerarquías impuestas por la historia y bajo el pretexto de una igualación de oportunidades se destruyen los esfuerzos familiares y nacen en las tinieblas los poderes ocultos del dinero o los más ostensibles del mérito subversivo. En este clima surge la democracia moderna, es decir, las masas convo-

cadas por los poderes anónimos para enmascarar su propio dominio.

El Papa no quería defender algo tan contrario al espíritu del Evangelio, pero al usar el término democracia y tratar de aclararlo en un contexto plagado de ambigüedades no hizo más que sumar un elemento de confusión a los muchos que ya existían en el complicado panorama de la época.

En un discurso pronunciado en 1946 hacía una seria advertencia a las clases dirigentes de la sociedad señalando las exigencias que les imponía la promoción del bien común y el cuidado de todos aquellos puestos bajo su dirección. No había en sus palabras la menor concesión al espíritu demagógico que imponía siempre el halago a la muchedumbre. Por el contrario suponía

> "que la multitud innumerable, anónima, es presa fácil de la agitación desordenada; se abandona a ciegas, pasivamente al torrente que la arrastra o al capricho de las corrientes que la dividen y extravían. Una vez convertida en juguete de las pasiones o los intereses de sus agitadores, no menos que de sus propias ilusiones, la muchedumbre no sabe ya asentar firmemente su pie sobre la roca y consolidarse así para formar un verdadero pueblo, es decir un cuerpo viviente con sus miembros y sus órganos diferenciados según sus formas y funciones respectivas, pero concurriendo todos juntos a su actividad autónoma en el orden y la unidad".

En ocasión de este discurso aparece nuevamente en boca del Papa la noción de democracia, pero ahora como un claro sinónimo de "*rei publica*" en el sentido preciso y tradicional del término. De otro modo no se podría entender por qué razón alude a la necesidad de que en los pueblos civilizados exista el influjo de

> "instituciones eminentemente aristocráticas en el sentido más elevado de la palabra como son algunas academias de extenso y bien merecido renombre".

"También la nobleza —añadía el Papa— pertenece a este número: sin pretender privilegio o monopolio alguno, la nobleza es, o debería ser, una de esas instituciones tradicionales fundadas sobre la continuidad de una antigua educación."

"Tenéis detrás de vosotros —les decía— un pasado de tradiciones seculares que representaban valores fundamentales para la vida sana de un pueblo. Entre esas tradiciones de las que os sentís justamente orgullosos, contáis en primer lugar con la religión, la fe católica, viva y operante."

Al final de su alocución a la nobleza tocaba la nota paternalista que tanto ofende al espíritu democrático de nuestra época y que coloca su prédica en la justa línea donde estuvieron todos sus predecesores frente a la demolición revolucionaria. Dios es padre y la paternidad es la forma justa en que se desarrolla y se expresa la madurez del hombre. La única protección que pueden tener los débiles en el seno de una sociedad, tiene que nacer del espíritu paternal de los fuertes. Ya no se cree en el espíritu ni en los buenos hábitos formados a la luz de la doctrina cristiana. Los que gobiernan consideran más ventajosos los expedientes hipócritas por los que se hace creer a las masas que gobiernan ellas. Se las halaga y se las nutre espiritualmente con utopías para explotarlas mejor y envilecerlas sin remordimientos.

La Iglesia fundamento del orden social.

La alocución consistorial que lleva el nombre de *"La Eslevatezza"* fue pronunciada el 20 de febrero de 1946 y se explica en ella la influencia que ejerce la Iglesia de Cristo en el fundamento, la estructura y la dinámica de la sociedad humana.

Es el fundamento porque el crecimiento moral del hombre cristiano se desarrolla bajo la presencia mística de Cristo en el alma del creyente. De esta manera la Iglesia se encuentra ya en

el movimiento que nos impulsa hacia los otros e influye en la constitución de todas las virtudes naturales, impregnadas por la influencia sobrenatural de la fe, la esperanza y la caridad. La Iglesia posee en Dios, "en el hombre Dios, en Jesucristo, el inevitable pero inquebrantable principio de su unidad, de su integridad; es decir de la unidad de su cabeza y de sus miembros, en la entera plenitud de su propia vida, que abraza y santifica todo lo que es verdaderamente humano, y endereza y ordena las múltiples aspiraciones y los fines particulares al fin total y común del hombre, que es la semejanza más perfecta posible con Dios".

Este principio sobrenatural, esta presencia mística del Cristo en el alma del creyente, es algo que cada uno acoge libremente en la intimidad de su espíritu y no tiene nada que ver con la ciega imposición de un poder extraño y dominador que se apoderaría por el miedo de las potencias psíquicas para someterlas a la acción de una fuerza foránea. Cuando expone el carácter internacional de la Iglesia, Pío XII establecía con claridad la naturaleza religiosa, religadora y unitaria de este dominio y la distinguía de la fuerza política de un Imperio internacional.

> "La Iglesia —aun cumpliendo el mandato de su divino fundador de extenderse por todo el mundo y de conquistar para el Evangelio a todas las gentes—, no es un imperio, sobre todo el sentido imperialista que se quiere dar a esa palabra..."
>
> "...La Iglesia progresa, ante todo, en profundidad; después en extensión y en amplitud. Busca en primer lugar al hombre mismo; se dedica a formar el hombre, a modelar y perfeccionar en él la semejanza divina. Su trabajo se realiza en el fondo del corazón del cada uno, pero tiene su proyección sobre toda la duración de la vida en todos los campos de la actividad de cada uno. Con hombres así formados, la Iglesia prepara a la sociedad humana una base sobre la que ésta pueda descansar con seguridad."

Un poder político imperial necesita la fuerza para mantenerse y la coacción policial, sea a través del terror sembrado por un espionaje omnipresente, o por la influencia enajenante de una publicidad destinada al estímulo exclusivo de los apetitos sensibles. En el primer caso, típico del terrorismo comunista internacional, a la presencia mística de Cristo en el alma del creyente, la ha reemplazado el miedo, el terror que paraliza las fuerzas del espíritu y las sujeta al poder. En el segundo caso, típico de la sociedad de consumo, la vida interior es totalmente dominada por la concupiscencia, excitada continuamente por la publicidad en todas sus manifestaciones audiovisuales.

Podía decir el Papa, con la absoluta seguridad del que sostiene una verdad divina, que la Iglesia era la sociedad perfecta, porque abraza a todos sus fieles en la unidad del cuerpo místico: "*Omnes gentes, quas fecisti, venient et adorabunt te, Domine*" (*Psalmo* 86 (85), 9). Pero así como se dirige al hombre singular con todo el respeto debido a su dignidad de creatura libre, se dirige también a las naciones respetándolas en su índole temperamental propia. No hace tabla rasa de sus gustos y preferencias espirituales, imponiéndoles una ideología uniforme o igualándola en las aspiraciones puramente genéricas de los apetitos sensibles.

> "La larga experiencia de la Iglesia como educadora de los pueblos la confirma; por esto tiene el cuidado de unir de todas las maneras posibles la vida religiosa con las costumbres de la patria y cuida con particular solicitud a quienes la emigración y el servicio militar tienen lejos de su país natal. El naufragio de tantas almas justifica tristemente este temor maternal de la Iglesia y obliga a sacar las conclusiones de que la estabilidad del territorio y el apego a las tradiciones de familia, indispensables para la sana integridad del hombre, son también elementos fundamentales de la comunidad humana."

Pío XII que tanto empeño puso en distinguir con precisión entre pueblo y masa, sabía también que uno de los propósitos

más firmemente sostenidos por la revolución era la destrucción de los pueblos nacionales, su disociación fundamental con la tierra y sus tradiciones.

> "No habrá más sociedades en Plural —anunciaba Péguy—. No habrá más que una colectividad compuesta de individuos semejantes sobre los que el Estado reinará despóticamente, porque los hombres estarán privados de toda resistencia social ante la arbitrariedad del poder. El punto de llegada de este fenómeno es el colectivismo y, en su límite, el comunismo universal, cuyo himno asegura, sin lugar a dudas, que la internacional será el Género humano."[4]

Con la voz de Pío XII se extinguió en la cristiandad la presencia de esa firme doctrina que señalaba, desde la cátedra de Pedro, el avance de la fuerza siniestra que busca apoderarse del alma humana por medio de todos los recursos de una técnica de sometimiento llevada hasta su última perfección. Su sucesor inmediato, Juan XXIII, aunque todavía conservaba en el lenguaje el vigor tranquilo de una inteligencia formada en la escolástica, comenzó a ceder a las instigaciones del terror comunista y, en alguna medida, adoptó las consignas del ideologismo. Ya no se habló más del peligro que significaba el posible triunfo del marxismo y se comenzó a preparar los espíritus para una eventual sobrevivencia bajo el régimen comunista. La facción modernista aprovechará el II° Concilio Vaticano y las proclividades democráticas de Pablo VI para ejercer sobre toda la Iglesia una influencia que la irá separando, cada día más, de la enseñanza tradicional.

4.- De Corte, Marcel, *L'homme contre Lui Méme*, N. E. Latines, París 1962, p. 263., H., *Maurras et Notre Temps*, p. 195, nota al pie.

II

La teología entre las dos guerras

I. Paul Tillich

El interés en la teología.

PARECE cosa probada que los hombres formados en el intervalo de las dos guerras mostraron más interés en los problemas teológicos que los hombres cultos de la segunda mitad del siglo XIX. Esto no significa que la ciencia teológica propiamente dicha haya avanzado mucho con respecto a los grandes teólogos de la pasada centuria. Matías Scheeben, el Cardenal Billot o el mismo Vigouroux no tuvieron una continuación equivalente entre los teólogos de importancia en el seno de la Iglesia. No obstante la religión interesaba y el mundo universitario comenzaba a sentirse atraído por eso que llamaba en su extraña lengua, el fenómeno religioso.

Este fenómeno no solamente recibía un trato especial sino que se intentaba, con gran seriedad, de considerarlo a la luz de

los nuevos métodos de investigación acuñados por la fenomenología y la escuela vitalista de M. Henry Bergson. Desde que Max Scheler había conmovido al mundo ilustrado con las extraordinarias reflexiones que llenaban su libro *De lo Eterno en el Hombre,* una copiosa producción de trabajos en torno a la religión fue ocupando los anaqueles de las bibliotecas para dar satisfacción a ese nuevo deseo de los hombres cultivados.

Bastó el bautismo de esta inquietud en la lengua alemana para que la cosa adquiriera viso de profundidad y a todo el mundo pensante le naciera la sospecha del vacío dejado en el seno de la civilización por la ausencia de una auténtica vida religiosa. Pero como advertía el mismo Scheler en las páginas del libro citado

> "por muy violento que sea un impulso, una necesidad, una falta hondamente sentida, un vacío en el corazón que quisiera ser llenado; el impulso mismo, la sola necesidad, no tienen fuerza para proporcionar los medios que la satisfagan".

Una cosa era advertir el vacío espiritual dejado por la pérdida de la fe y otra, muy diferente, encontrarse con el objeto mismo de la religión vivida, cara a cara con lo "santo", tan vigorosamente convocado en el libro que Rudolph Otto hizo famoso bajo ese título. Quizá convendría preguntarse si a pesar de la existencia de esa inquietud el método empleado por los fenomenólogos, era tan bueno como el que habían empleado los grandes teólogos medievales en seguimiento de Platón y de Aristóteles. La respuesta a esta pregunta no puede ser sino negativa. Con todas sus pretensiones de encontrarse con la realidad, con el "*ontos on*" o lo que verdaderamente es, la fenomenología seguía siendo tributaria del idealismo kantiano y al encerrar el alma en la conciencia la condenaba a no hallar nunca el acceso al "*ipsum esse subsistens*", sino a su reflejo, a su proyección en la interioridad de la conciencia humana o a las emociones suscitadas por la presencia de lo sagrado.

Santo Tomás de Aquino cuando se preguntaba por el carácter científico de la teología, contestaba sin vacilaciones "que procediendo de principios manifestados por una luz superior a la de las ciencias, como es aquella del saber de Dios y de los bienaventurados", podía decirse con toda exactitud que la sagrada doctrina era ciencia. Pero Santo Tomás de Aquino no era un hombre moderno y aunque los pontífices de la primera mitad de este siglo hayan insistido una y otra vez en la necesidad de estudiar su doctrina, tropezaron siempre con la temible influencia del pensamiento ideológico que hacía sentir su presión paralizante de todos los campo del saber.

Se podía hablar de "vivencias religiosas" y estaba permitido emplear, no sin emoción, términos tales como "*misterium*", "*sacrum*" y "*tremendum*" siempre relacionados con el encuentro de algo superior, pero no se podía, con la misma seriedad académica, hablar del misterio de la Santísima Trinidad o del misterio del Hombre Dios sin caer en un anacronismo evidente.

Había teólogos católicos, pero el mundo universitario desconocía su existencia y, en especial, su ciencia. Sólo lograban hacerse escuchar cuando mostraban que dominaban la jerga filosófica del momento y que estaban totalmente influidos por el pensamiento y la cientificidad profana.

La teología protestante abandonaba, cada día más, la tradición bíblica y dejaba las especulaciones dogmáticas con respecto a Dios, el pecado y la inmortalidad, para seguir las huellas de la llamada teología liberal, mucho mejor dispuestas para con las cambiantes experiencias religiosas del hombre y el franco camino de reemplazar la vieja teología dogmática por un tratado de Filosofía de la Religión.

La posición de Paul Tillich en esta encrucijada de la teología protestante es sintomática, no tanto porque haya seguido de muy buen paso las instigaciones de la corriente liberal, sino porque trató, en un contexto de singular audacia, de dar respuesta a todas las exigencias de la época, sin renunciar a la Biblia, ni a la revelación, ni al realismo, ni al idealismo, ni al freu-

dismo, ni al marxismo, ni siquiera al ateísmo, aunque esto pueda parecer algo estrafalario. Esta hazaña intelectual la realizó en el interior de un sistema nocional bastante claro a pesar de las enormes confusiones que lo transitan. Si en su síntesis queda algo que nos recuerde eso que conocimos como religión cristiana, es lo que vamos a descubrir siguiendo a grandes rasgos su extraordinaria aventura espiritual.

El interés que un intelectual católico puede sentir por las "ideas" de Tillich es doble: en primer lugar está la curiosidad por examinar un pensamiento empeñado en unir armónicamente cosas tan desiguales y contradictorias y, en segundo lugar, por la influencia que ha ejercido en el desarrollo de algunos aspectos de la religión salida del Vaticano II.

LUGAR DE TILLICH EN EL PROTESTANTISMO.

Walter Marshall Orton en un artículo titulado *"Tillich's röle in contemporary Theology"* trató de dar una respuesta ordenada a esta difícil cuestión. Para ello consideró, ante todo, la particular posición de Tillich con respecto al protestantismo europeo, luego al protestantismo americano y por último frente a la teología tradicional católica, sin dejar de reconocer, previamente, de que fue uno de los principales arquitectos de la teología nacida sobre las ruinas del idealismo liberal.

Asociado en sus pasos al movimiento de la teología dialéctica iniciado por Barth, siguió también a ese pensador cuando se convirtió en uno de los más agudos críticos de esa misma teología y un ardiente animador de la actitud que llamó, por su retorno a las fuentes luteranas, neo ortodoxa. Tillich no tardó mucho tiempo en advertir el peligro que corría el principio protestante de la "libre interpretación de la Escritura" si se caía en una ortodoxia cualquiera, por muy nueva que pretendiera ser y se apartó de Barth para seguir, desde ese preciso momento, su propio camino.

El propósito perseguido por Karl Barth al volver su atención sobre Lutero, era salvar la fe, diríamos subjetiva, de los disolventes racionalistas que la atacaban por varios lados. Otto Pipper en un libro que publicó en 1934, dividió a los jóvenes teólogos protestantes aparecidos al terminar la Primera Guerra Mundial en dos corrientes: una conservadora y otra progresista. Tillich figuraba entre los progresistas. Corresponde preguntarnos: ¿cuál fue el criterio seguido por Pipper para aplicar uno u otro adjetivo al pensamiento teológico protestante? Con toda probabilidad la posición adoptada frente al liberalismo que según él obraba como norma de estabilidad para el pensamiento de la burguesía aún bajo la influencia de Kant y de Hegel.

Tillich nació al mundo del pensamiento protestante cuando la decadencia de la teología liberal era un hecho consumado. Estuvo junto a Barth en su etapa dialéctica y lo siguió en su intención de revitalizar el luteranismo con un inteligente retorno bajo la influencia de Kierkegaard. Se separó de él cuando entrevió el peligro que corría la libertad religiosa ante una iglesia dogmática definida. Entonces volvió en busca de la corriente liberal y trató de ponerla al día en un contacto renovado por el existencialismo y la protesta marxista contra el mundo burgués.

El itinerario era decididamente incómodo y sólo podía ser transitado a expensas de una cierta incoherencia sistemática. Tillich lo recorrió con gran talento pero no sin pagar un gordo tributo a todos los ídolos del momento histórico: progresismo, laicismo y ateísmo.

Una teología que sostiene que Dios se revela en la historia de todas las religiones y se purifica en los sucesos reales de la pasión de Cristo, sólo puede transitar por un camino que supere la contradicción entre la unificación de los hombres bajo la prédica cristiana y la efectiva pluralidad de los distintos mensajes religiosos. A esta superación Tillich la llamó "*La religión del Espíritu Concreto*" y probablemente tuvo la idea de proponerla como lugar de encuentro ecuménico si la persistencia

del principio de libre examen no estuviere allí para hacer imposible el carácter obligatorio de la proposición.

Su temor radical a cualquier pretensión inquisitorial en nombre de una ortodoxia, lo llevó a plantear su ruptura con Karl Barth y lo mantuvo firme en su respeto al viejo liberalismo alemán.

El dolor que le causó la Primera Guerra Mundial a la que asistió como capellán en el ejército de su patria, más la influencia de Kierkegaard, Marx y Nietzsche le hicieron abandonar la pretensión racionalista de un sistema que explica toda la realidad y la encierra totalmente en sus cuadros conceptuales. Una filosofía de esa naturaleza suponía una continuidad sin solución entre el yo y la inteligibilidad del universo. Entre el sentido de la cultura, el desarrollo de la religión y la misma realidad de Dios que de esta manera, pasaba a estar condicionado por las categorías de un sistema en un momento dado de la historia. Una verdadera filosofía de la religión tenía el deber de protestar duramente contra este relativismo, porque el ser de Dios, si es que puede usarse tal infinitivo verbal en el pensamiento de Tillich, es algo radicalmente incondicionado.

Dios es lo incondicionado por antonomasia y resulta una tarea imposible tratar de ubicarlo en el interior de un sistema. Su peculiar manera de presentarse en la conciencia elude cualquier artificio conceptual y sólo podemos arrimarnos a su realidad mediante la paradoja. Tratar de meterlo a la fuerza en la clausura de una interpretación filosófica es condicionarlo destruyendo así la modalidad peculiar de su emerger en la conciencia.

Hay un aspecto en eso que llamaremos la "teología" de Tillich que lo emparenta con Barth y constituye algo así como el cordón umbilical que unía a ambos con Sören Kierkegaard y es que no existe otro camino para llegar a Dios que el de la paradoja.

En un artículo titulado *"What is wrong wich the dialectical Theology"* escribió Tillich para señalar su diferencia con Barth:

"La teología dialéctica es una en la cual el sí y el no permanecen inseparablemente unidos, en cambio en Barth están irrevocablemente separados y éste es el más claro indicio de que su teología no es dialéctica sino paradójica. En esto reside su fuerza, pero como al mismo tiempo sigue siendo sobrenatural, se debe reconocer que allí está su debilidad."

Esta negación del carácter sobrenatural de la revelación no lo llevó, sin otros recaudos, a aceptar un plácido naturalismo religioso al estilo de los siglos XVIII y XIX. Podríamos decir que su naturalismo no es plácido ni cómodo y resulta una de las más complejas paradojas de su extraño pensamiento.

Todo cuanto se manifiesta en la historia es naturaleza y por lo tanto la gracia no es un don que exceda las exigencias naturales de nuestro dinamismo específico para instalar en él el preludio de un reino esjatológico.

"La fe —escribió— no es la afirmación de un Reino de Dios allende la historia, ni de otra proposición absurda. Crece sobre la base de un invisible proceso de revelación que corre secretamente a través de la historia y emerge en Cristo como en su perfecta expresión."

En este párrafo conviene retener dos ideas que verán confirmadas en otras oportunidades con argumentos más o menos parecidos: la revelación es un proceso natural que se manifiesta en el curso de la historia humana. Este proceso alcanza sus puntos culminantes en ciertos momentos de privilegiada tensión que Tillich llama "*jairos*" y uno de ellos corresponde a la aparición de la figura histórica de Cristo.

En su libro denominado *Teología Sistemática*, Tillich señaló su relación con Barth desde otro punto de mira e iluminó, indirectamente, su propia posición en el campo de la teología protestante.

Toda teología —decía— se propone dos faenas: presentar el eterno mensaje de Cristo y adaptarlo a una determinada situa-

ción cultural. La teología carismática de Barth cumple con la primera parte del programa, pero considera que el mensaje de Cristo tiene que caer en medio de una situación histórica "como una piedra del cielo".

El mensaje cristiano no sólo estuvo condicionado a un tiempo histórico determinado, sino que es histórico en su raíz más profunda. Pertenece al tiempo y se ofrece a los hombres en la natural movilidad de su situación diacrónica adaptándose a los diversos cambios existenciales de su vida social. Tillich estuvo siempre convencido de que el teólogo es quien puede leer ese mensaje y transmitirlo a sus semejantes con una interpretación adecuada al momento. Barth, en cambio, "toma el mensaje cristiano como si se tratara de una suma de verdades reveladas que han caído en nuestro mundo como cuerpos extraños provenientes de otro mundo".

Para terminar este esbozo de la posición de Tillich frente al protestantismo, especialmente alemán, convendría decir algo de la actitud que adoptó frente al nacional socialismo y que lo llevó, como lógica consecuencia, a emigrar a los EE. UU. Le sucedió que uno de los más acérrimos partidarios de la política nazi, Emmanuel Hirsch, tomó en préstamo la idea de "*Jairos*" tal como había sido expuesta por Tillich y la aplicó en total beneficio del Führer. Éste era a los ojos iluminados de Hirsch una manifestación de la historia sagrada que correspondería exactamente al momento vivido por el pueblo alemán.

Tillich, que pretendía administrar con cierta coherencia sus ambigüedades, se esmeró en probar en una carta abierta dirigida a Hirsch que su concepto de "*Jairos*" era fundamentalmente profético y esjatológico y tenía un sentido semejante a ése que señala el Nuevo Testamento cuando habla de "la plenitud de los tiempos".

Tillich veía la mano de Dios en la "social democracia" por razones que él consideraba el fruto de una actitud carismática, en cambio Hirsch defendía el nacional socialismo según una inspiración que Tillich delataba como sacerdotal y sacramental.

No entramos en el meollo de esta cuestión a nivel teológico sobre los hechos políticos contemporáneos a la polémica. El uso del léxico teológico no hacía nada por aclarar los principios del litigio. Esa división de la Iglesia en carismática e institucional cobraba un aspecto inesperado al encarnar, respectivamente, en la democracia y el nazismo. Conviene no obstante tomar nota de estas confusiones, porque con el correr del tiempo entrarán también en los nuevos teólogos católicos bajo la influencia del modernismo triunfante.

Tillich en Estados Unidos.

Cuando la situación política de su patria lo indujo a exiliarse en EE. UU. se puso en contacto con una civilización cuyas ciudades monstruosas parecían haber brotado de la nada. Comprendió que su romanticismo no solamente lo había llevado a una actitud de solidaridad sentimental con la naturaleza sino que le había permitido, en el seno de las viejas ciudades europeas, participar vivamente de la presencia constante del pasado. Los americanos carecían de esa dimensión que impone la historia en el contexto de la ciudad. Podían conocer a la perfección los hechos del pasado, pero éstos no formaban parte de la realidad de su espíritu.

Sin esta experiencia de un desnudo presente histórico —aseguraba— no hubiera podido concebir la idea de nuestro período teonómico, ni la hubiera podido prever como un acontecimiento futuro.

Dejamos para más adelante la explicación de esta nueva categoría teológica empleada por Tillich y nos limitamos, por ahora, a seguir su extraño itinerario espiritual y los complicados caminos por los que transitaba su entendimiento. Habló muchas veces de una experiencia de lo "santo" tal como la pudo experimentar en la parroquia gótica donde su padre oficia-

ba de Pastor y que le permitió, llegado el caso, comprender con mayor acuidad el famoso libro de Rudolph Otto.

A partir de eso que los discípulos de Ortega llaman "vivencias" religiosas, inició su "*itinerarium mentis in Deum*" según lo explicó en alguna oportunidad en que lo interrogaron sobre el camino de su vocación teológica:

> "I started with the experience of the holy and avanced to the idea of God, and not the reverse way."

Su punto de partida fue, si no lo comprendemos mal, una suerte de emoción frente a una realidad cargada con el prestigio santificador de la historia. De aquí y sin salirse nunca de ciertos estados anímicos muy personales, alcanzó la idea de un fundamento divino que sostiene toda realidad. Esto lo hacía, en alguna medida, congeniar con la idea de Schleiermacher y lo llevó, en la buena compañía de Otto, a participar activamente en el movimiento de renovación litúrgica y revaluación del cristianismo en una viva confrontación con las religiones no cristianas. Su punto de partida y el carácter de la explicación que dio del fenómeno religioso lo conducían inevitablemente hacia el ecumenismo, pero no como resultado de una síntesis fabricada por los teólogos profesionales, sino como el fruto de una revelación histórica exigida por la nueva plenitud de los tiempos.

Alemania se cerraba para él en el sueño de una pequeña ciudad dormida al amparo de la Iglesia gótica y aunque esa imagen formaba parte de su vida profunda, resultó siempre demasiado estrecha para su imaginación creadora. Algunos viajes a Berlín donde su padre había nacido y se había educado, le permitieron conocer tempranamente el ritmo de una gran ciudad, que comparó con el mar por la amplitud de su espacio.

La marca espiritual, esa que sella el espíritu y lo grava para siempre, la recibió de su pequeña villa prusiana y de la estructura de una sociedad autoritaria que todavía conservaba, con

todas las virtudes del caso, el paternalismo del Antiguo Régimen. Fue necesaria la catástrofe de la guerra para que Tillich descubriera las fallas del sistema prusiano y fuera iluminado por los ideales democráticos de la revolución social. El descubrimiento no lo convirtió, de golpe, en un insulso militante del partido socialista. Era hijo de un párroco y su alma estaba demasiado complicada con los sermones paternos para no ver la revolución en el arrobo de una nube apocalíptica. La guerra le revelaría también las instancias del "*Jairo*" y le haría ver su época como un momento decisivo en que lo "sagrado" alcanza la cresta de la ola histórica y se vuelve sobre la tierra en efectos transformadores.

De los años que precedieron la guerra le quedó, como elemento decisivo en la formación de su futuro sistema, una educación en la leche y en la miel de la ideología alemana tal como se expresó en Kant, Hegel, Fichte, Schelling y Schleiermacher todos los cuales pudieron hacer de él un filósofo de las religiones, un filósofo de la historia o un ideólogo liberal o socialista pero no un teólogo. Tillich creyó siempre y lo dijo muchas veces durante su vida en EE. UU. que gracias a las preocupaciones existenciales, asumidas en su experiencia personal de lo "santo" y en los libros de Kierkegaard, se libró de una preocupación puramente profana de la realidad y entró a pie firme en el ámbito de las preguntas teológicas. Se explicaba: "*because the existential questions of our ultimate concern and the existential answer of the christian message are and always have been predominant in my spiritual life*".

Aparentemente nada más claro: el cristianismo debe ser asumido existencialmente desde una situación constantemente transformada por esas revelaciones de la historia que son los sistemas filosóficos. Esto no es precisamente Kierkegaard, es una suerte de hegelianismo reencontrado por un discípulo del pensador danés que cree que el sistema de Hegel no coincide con el de Dios, pero tiene mucho que ver con las expresiones de la divinidad en esa determinada época de la historia.

Sus encuentros con el espíritu de la filosofía moderna lo llevaron a pensar que un teólogo protestante tenía muchas razones para hacer valer su presencia. La teología protestante no es exactamente lo mismo que la filosofía nacida de sus entrañas, pero gracias al existencialismo se puede organizar una respuesta que dé cuenta y razón, en un contexto teológico, de las preguntas cristianas esenciales.

Con esta disposición de espíritu y estas armas intelectuales llegó a los EE. UU. durante la gran crisis que duró del '29 al '35 del siglo XX. El ambiente de la inteligencia americana, dominado hasta ese momento por el liberalismo, había perdido la ingenua confianza en que el Reino de Dios coincidía, punto por punto, con el "*American way of life*". Por ese tiempo surgió en las universidades un movimiento filosófico dispuesto a abandonar las posiciones idealistas y bregar por un sano retorno al realismo. La posición de Tillich coincidía, en alguna medida, con esta buena disposición del espíritu americano, pero no logró imponer totalmente sus puntos de mira. Era demasiado alemán para el empirismo sajón.

CRISTIANISMO Y JAIRO.

Su intención era conciliar la "novedad" del cristianismo con las exigencias naturales del hombre porque se había procedido siempre, como si ambas realidades fueran incomunicables. Para lograr esta armonía insistió especialmente en que el advenimiento del carisma cristiano debía ser puesto de acuerdo con el elenco de las verdades correspondientes a la época en que se vive. De esta manera salvaba, por lo menos así lo creía, cuatro aspectos de la estructura cristiana que son absolutamente indispensables para comprender ese fenómeno tal como puede ser entendido por una cabeza protestante muy permeable al influjo de la ideología moderna: progresismo, liberalismo, socialismo y evolucionismo.

La primera verdad que debe ser salvada es, por antonomasia, la novedad cristiana, su carácter revolucionario y transformador del viejo hombre en ese nuevo individuo que adviene, en cada tiempo histórico, para responder exitosamente a las dificultades propias de la época.

Teonómico en su primera fase, el cristianismo se hizo heteronómico al final de la edad media, para volverse decididamente antroponómico durante el período en que se formó la conciencia protestante. Tillich considera que el autonomismo burgués ha pasado y se impone una nueva teonomía para responder como corresponde a las exigencias de nuestro "*Jairo*".

La segunda verdad está dada por lo que podríamos llamar, sin traicionar el pensamiento teológico de Tillich, la historicidad progresiva de la revelación. Ella convoca a un hombre históricamente condicionado por una situación cultural irreiterable en las expresiones fundamentales del espíritu: política, economía, arte y ciencia.

Por supuesto estas manifestaciones reclaman, en cada etapa, una respuesta cristiana capaz de colmar las exigencias que llevan implícitas en su marcha ascendente. Esta concepción del mundo no toma en consideración la ambivalencia radical del tiempo histórico: no hay retroceso, ni degeneraciones, ni desfallecimientos ni perdición. El mundo parece desplegarse en un movimiento sin fisuras hacia una finalidad que le conviene por derecho de crecimiento. La idea de una esjatología gratuitamente ofrecida por la gracia de Dios a la buena voluntad de los hombres capaces de acogerla ha desaparecido en beneficio de una infinita progresión de la historia.

La tercera verdad trata de atenuar el sesgo fatal y casi determinista del progreso e insiste en el carácter personal de la respuesta cristiana a las instigaciones de la fe. Los dogmas tienen un valor existencial en la intimidad de quien los asume. No son proposiciones que una sociedad sacerdotal, la Iglesia Católica, ofrece al creyente para que los acepte sin discusión, como si fueran las cláusulas de un contrato impuesto unilateralmen-

te por Dios. Se trata de una vida que emerge del nisus de la historia y se revela en la conciencia particular.

Por último, quienes participan en la aventura de esta transformación espiritual son concientes de pertenecer a una sociedad, es decir a una asamblea de almas que ha tomado sobre sí la responsabilidad de amar a su prójimo y tratar de llevarlo a un grado de dignidad semejante a la propia.

Estas cuatro notas del cristianismo, Tillich las advertía en el movimiento socialista. Quizá por esa razón lo vio como un *desideratum* político y a la vez como una expresión de la madurez del tiempo. No obstante admitía también que el socialismo, en reacción contra el individualismo burgués, ofrecía una forma totalitaria que tendía a imponer por la fuerza esa responsabilidad comunitaria que tanta falta hacía al hombre contemporáneo. Esta acepción, con sus previsibles peligros, no lo conmovía demasiado porque confiaba en la fuerza plasmadora del espíritu.

El socialismo de Tillich fue religioso, esjatológico y carismático. Se imponía como una consecuencia necesaria e inevitable de la revelación cristiana. Una vez que se hubiere superado la etapa de la violencia, tenía que asumir la actitud teonómica que respondía a la exigencia espiritual de la época.

> "Desde esta perspectiva —escribe— podemos decir que el existencialismo y Freud, junto con sus seguidores y amigos, se han convertido en los aliados providenciales de la teología cristiana del siglo XX. Esto es semejante a la forma en la cual el análisis marxista de la estructura de la sociedad se convirtió en un factor de enorme relevancia para despertar en las iglesias un sentido de responsabilidad por las condiciones sociales en las cuales viven los hombres." [5]

5.- TILLICH, P., *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, ed. Aurora, Buenos Aires 1977, p. 564..

Había leído a Marx con gran entusiasmo y con esa seriedad tan germánica que le impedía advertir la astucia con que el profeta de Treveris trataba de suscitar las ilusiones de las masas. Tillich era uno de esos hombres que creen en todo lo que dicen y que están siempre dispuestos a tomar en cuenta la sinceridad de cualquiera que haya escrito un libro sin parar mientes que puede haberlo hecho sin sentirse el portavoz de una revelación divina. El fondo panteísta de la ideología alemana era el elemento que tenía de común con Marx y que le permitía leer su mensaje en la clave de su propia versión del cristianismo. Visto en una perspectiva religiosa el socialismo marxista tenía que ser sincero, bondadoso, auténtico y profético y se separaba radicalmente de todo cuanto en Marx pudiese parecer materialista, ateo, polémico y resentido.

MÉTODO Y ESTRUCTURA DE SU TEOLOGÍA.

Contra eso que llamó la "heteronomía" romana opuso su formación protestante, autónoma e individualista. Dicen sus biógrafos que en 1933 estuvo a punto de hacerse católico, porque la Iglesia Romana había reaccionado frente al nazismo con una firmeza y una seguridad de doctrina que no había tenido ninguna de las iglesias reformadas. No obstante resistió la tentación y permaneció tenazmente fiel al principio protestante de la libre interpretación de la Escritura, aunque declaró concluida la gran etapa de la reforma y profetizó el retorno a un teonomismo análogo al que había conocido la Iglesia en sus primeros siglos.

Para ese tiempo Berdiaeff había escrito *Una Nueva Edad Media* y el recuerdo del tiempo de las catedrales cobraba en el corazón de los mejores europeos, la fuerza de una nostalgia.

Un sacerdote jesuita, Gustavo Weigel, escribió un comentario el libro de Tillich *La Era Protestante* donde se complacía, un poco exageradamente, en encontrarle ocultas vetas tomistas:

"No en el sentido que suscriba las principales tesis del tomismo, incluso rechaza algunas de ellas con bastante violencia, pero sí en el sentido que se mueve atraído por un mismo sentimiento de plenitud y unidad en su visión de lo real. [...] Ha hecho luminoso ese ideal tan extraño a la mentalidad protestante, sin dejar por eso de sentirse firme y piadosamente adherido al espíritu de la Reforma."

Sin duda existía en Tillich esa suerte de "sentimiento de plenitud y unidad" que le permitió, en algunos instantes privilegiados de su vida, contemplar con cierta admiración la sabiduría tomista, pero nunca poseyó los instrumentos nocionales que le permitieran acceder al realismo del método de Santo Tomás. Estaba demasiado metido en el espíritu moderno y en las entrañas del inmanentismo germánico para salir fácilmente de él. Quería superar el protestantismo y probablemente soñó con una suerte de *Summa* que pudiera servir de base al movimiento ecuménico uniendo "el principio sacramental del catolicismo con el profético del protestantismo".

La unión de estas fuerzas podía ser el comienzo de un entendimiento en el que se renunciara a las potencias demoníacas que supone la unilateralidad: "Cada una de estas fuerzas se hace demoníaca sin la otra, pero juntas constituyen necesariamente el principio de una verdadera cristiandad teonómica."

Sentía una auténtica congoja por la falta de unidad que advertía en el pensamiento universitario. Los campos científicos habían llegado a ser tan autónomos que no se daba más la posibilidad de comprenderlos en su totalidad. Economía, política, arte y ciencia son provincias perdidas que ya no tienen parámetros comunes, basados en principios generales de carácter metafísicos, morales o teológicos.

El tomismo le pareció el único intento serio para mantener la viva unidad del conocimiento. Los sistemas de Hegel, Schleiermacher, Troelsch y otros pensadores protestantes terminaron en un relativismo cultural que destruyó la certeza en las premisas sobre las cuales habían sido construidos. La au-

sencia de una adecuada respuesta protestante al surgimiento del neo-tomismo, obligaba a los educadores reformistas a enfrentar este dilema: "*to go catholic or stay in chaos*".

Reconoció el carácter trágico de la alternativa, pero creyó perfectamente comprensible que casi todos los buenos protestantes prefirieran permanecer en el caos. Temía, más que ninguna cosa en el mundo, el retorno de la heteronomía católica. Ese temor justificaba la rebelión del hombre moderno, su individualismo y su anarquía. Su visión de una cultura teonómica suponía el equilibrio y la unidad armoniosa entre el orden y la libertad.

En el prefacio a su tratado de *Teología Sistemática* Tillich propuso el método y la estructura de un sistema teológico, ordenado desde un punto de mira apologético y en relación sinérgica con la filosofía. Un sistema teológico tenía para él la doble misión de "afirmar la verdad del mensaje cristiano e interpretarla para la generación presente". Para analizar ambas tareas convenía evitar el énfasis de la teología carismática y procurar, al mismo tiempo, que las palabras de Cristo no se disolvieran en la situación intelectual del momento histórico.

La dificultad, desde un punto de mira católico, para comprender el pensamiento teológico de Tillich consiste en que no adhiere a ninguna verdad de fe objetivamente revelada. Se trata siempre de una situación existencial relacionada con un mensaje salvador que tiene que ser expuesto en una lengua accesible a un hombre que ya no cree, ni puede creer, en la existencia de un Reino de Dios entendido como una situación efectiva que se daría allende la muerte y el tiempo histórico.

Esto explica el carácter sorprendente de algunas de sus expresiones que en un teólogo católico serían simplemente ininteligibles.

"Todo teólogo —decía Tillich— es un misionero y un alienado, está siempre en fe y en duda, está dentro y fuera del círculo teológico. A veces predomina en él una actitud y a veces otra. Nunca está cierto de aquello que realmente debe prevalecer. Con todo se le puede apli-

car este criterio: una persona puede ser teólogo tanto tiempo como conozca el contenido de su círculo teológico como una cosa que le concierne existencialmente y de un modo último."

"El objeto de la teología —afirmaba— es aquello que nos concierne últimamente. Sólo se puede hablar de proposiciones teológicas cuando sus objetos pueden ser asuntos de una última relación con nosotros."

Eso que nos concierne últimamente es, en términos existenciales, todo cuanto se refiere a la salvación, el ser y el no ser de nuestra vida. Un saber de tal naturaleza se inscribe, sin mucho esfuerzo, en el contexto de nuestros conocimientos prácticos. Tillich reconocía a la teología una preocupación predominantemente práctica, pero como su léxico no era exageradamente aristotélico, conviene más interpretar sus respuestas que examinarlas en su texto.

Admitía que el teólogo se interesaba en el conocimiento de la verdad acerca de Dios, pero como Dios es directamente incognoscible y la vía analógica no le pareció transitable, quedaba que nuestra especulación en torno al misterio divino sólo podía tener una derivación práctica. Por esa razón suponía que el punto de partida más adecuado para una pregunta por el ser de Dios, era el de un análisis existencial del interrogador.

Es probable que existan muchas razones para pensar que Tillich se encuentra en la encrucijada de todos los caminos que van y vienen de Roma. Su espíritu alerta, sus dones de agudo observador, le permitían ver con facilidad las contradicciones en que podían incurrir muchas de sus propias afirmaciones. De esta manera, luego de haber señalado el carácter práctico de la pregunta teológica e insistido en su naturaleza existencial, advierte el peligro de caer en una interpretación antropocéntrica tan común a la mentalidad protestante.

Concedió una parte de su teología sistemática a los problemas planteados al nivel de la metafísica o teología natural, pe-

ro radicalmente insatisfecho con la versión clásica de la escuela aristotélica, y con la impuesta por la faena de Schleiermacher, se mostró partidario de refundir todas esas reflexiones como un elemento implícito en la interrogación práctica y no una parte especial del sistema teológico. Como no admitía ninguna prueba racional sobre la existencia de Dios, su teología natural, si así puede llamarse, se limitaba al análisis de las disposiciones del alma en búsqueda de eso que llamó "lo Incondicionado" como si en este término hubiere hallado la clave denotativa de la realidad divina.

FUENTES, EXPERIENCIA, NORMA Y RAZÓN EN LA TEOLOGÍA DE TILLICH.

Una reflexión sobre el método seguido por Tillich en su indagación teológica supone, necesariamente, una encuesta sobre las fuentes de ese saber, sobre el valor que tiene la experiencia religiosa en la formulación del problema teológico, las normas a que se ajusta ese conocimiento y qué papel desempeña la razón en el ordenamiento sistemático de las conclusiones.

Tillich criticó duramente al "biblismo" de lo neo ortodoxos. Adujo que la revelación es un hecho universal y que si bien se cumple totalmente en lo manifestado por Jesús de Nazareth, como el Cristo, la Biblia no es el único documento fontal. Le reconoce un valor especial en tanto informa sobre todos los sucesos que trajeron como consecuencia la fundación de la Iglesia, pero se debe estudiar con cuidado la historia de esa institución, como así también las otras religiones y las culturas que llevan en su seno la impronta de una revelación unida al proceso total de la historia del hombre. Admite que en ese material hay "grados de importancia que corresponden más o menos directamente al hecho central sobre el cual se funda la fe".

La experiencia religiosa es una mediación para que las fuentes manifiesten su contenido. Un conocimiento trivial, sin dis-

posición especial ante el misterio, no puede abrir el sello que cierra la revelación y ésta permanecerá callada si no se la escruta desde una situación existencial religiosa.

La variedad de las fuentes y el carácter poco definido de la experiencia religiosa imponen la necesidad de una norma para que guíe al teólogo en su hermenéutica. La Iglesia católica sostuvo como norma que la salvación provenía del sacrificio sacramental del Hombre Dios. Lutero admitía la justificación por la fe y la autoridad de la Biblia. Tillich señaló "que la experiencia del hombre en su presente situación comprendida como ruptura, conflicto, autodestrucción, sin sentido y desesperación en todos los campos de la vida", imponen como norma "el nuevo ser en Jesús considerado como Cristo".

La razón humana no es un elemento fontal del saber teológico, pero tiene un importante papel en la constitución sistemática de esa disciplina, porque obra positivamente en la clarificación semántica de los términos y en el carácter lógico de la exposición. Advierte que aún cuando el saber teológico es un conocimiento paradojal, esto no significa desconocer el ordenamiento lógico de los juicios y de los argumentos.

La "encarnación" es paradójica, no porque sea contradictoria, sino porque está más allá de toda esperanza y posibilidad puramente humanas. De cualquier modo, cuando queremos acercarnos al misterio, el método teológico no puede ser sino racional, aunque recomienda que no sea exclusivamente deductivo, para no cortar el camino de una investigación ulterior.

Como la revelación es algo que se manifiesta al hombre en una situación existencial determinada, las fuentes pueden ser muchas, muy variadas y complejas: la Biblia, los grandes teólogos de la Iglesia, algunos teólogos menos grandes y no pocos considerados como herejes: Tertuliano, Meister Eckhardt a quienes no se les puede negar que vivieron con suma intensidad algún aspecto de la verdadera fe.

Si la teología no quiere encerrarse en los límites de un "gheto" debe abrirse a toda la historia de la teología y no solamen-

te a una parte de ella, como parece ser el criterio de los católicos y de los "biblistas" protestantes. A estos últimos les reprocha que sigan con más gusto las interpretaciones de otros biblistas que la inspiración del Espíritu Santo.

Los protestantes de estricta observancia luterana dirán que Tillich usaba muy poco el libro santo y como su léxico resultaba más filosófico que bíblico, introducía en su exégesis la sospecha de un crudo naturalismo. Su opinión de que la experiencia es el único camino a través del cual son recibidas las "revelaciones" no coincidía con la de muchos reformados y menos con las de los militantes del ala progresista del liberalismo, para quienes la experiencia religiosa es la revelación misma. Sería un poco difícil establecer con precisión el matiz que distinguía el pensamiento teológico de Tillich de aquél de sus oponentes liberales, porque también él sostenía que la revelación final, "como nueva vida en Jesús, considerado como Cristo", era asunto de experiencia religiosa en sentido estricto y no de información catequística. Nada sabríamos de esta nueva vida sin una iluminación personal del Espíritu Santo. Muchas veces insistió con énfasis particular en el valor decisivo de esta experiencia religiosa. ¿Quería decir que todos los otros temas cristianos habían perdido vigencia histórica?

> "Hoy no es como en tiempos de la Reforma —escribía— la cuestión de Dios misericordioso y del perdón de los pecados. Tampoco como en la temprana Iglesia Griega: la cuestión de la Trinidad, la muerte y el error. Ahora se trata de la vida personal religiosa o de la cristianización de la cultura y de la sociedad. La cuestión de una realidad en la cual el extrañamiento de nuestra existencia es un hecho."

Como muchas veces parecía complacerse en mostrar su originalidad a expensas de las posiciones clásicas y para ello no temía caer en contradicciones, dijo en alguna oportunidad que el mensaje cristiano era recibido por la razón, pero no era producto de ella. Esta afirmación lo colocaba en una posición casi tradi-

cional y católica pero como ofendía, en alguna medida, el concepto de la fe subjetiva, correspondía preguntar si tenía ese mensaje un contenido dogmático objetivo bien definido o se trataba de misterios relacionados con la situación de conciencia impuesta por la época. La respuesta de Tillich que puede extraerse del contexto de su teología beneficia la segunda parte de nuestra pregunta. La razón está allí, no tanto para discernir verdades dogmáticas como para apreciar situaciones existenciales que nos vienen impuestas en el misterioso decurso de la existencia.

La filosofía y la teología se reparten el dominio del ser. La primera trata de conocerlo tal como él es en sí mismo, "*being in it self*", la teología brega con el sentido que el ser tiene para nosotros: "*meaning of being for us*".

De esta distinción deduce la objetividad del filósofo y del científico y el carácter personal, subjetivo, que toma su reflexión teológica. El interés primario del filósofo es teórico, el del teólogo existencial y soteriológico.

Dada la distinción radical propuesta para ambos saberes, Tillich considera que no puede haber entre ellos ni conflictos, ni síntesis. Una filosofía cristiana es totalmente imposible en el contexto de su sistema. El filósofo trata con el "ente" y lo que puede conocer de él, sin preguntarse por su destino personal en el ser. Es una faena racional y fundamentalmente científica, si este término no fuera guardado por el autor para los fines de las disciplinas positivas. El teólogo sólo puede arrojar cierta luz sobre su propia situación existencial en un ámbito socio-histórico irreiterable.

DESTINO E HISTORIA.

Dentro del pensamiento de Tillich el paso de eso que llama el autoritarismo teonómico medieval al autonomismo moderno era necesario para salvar la independencia de cada uno de los campos en que se divide la actividad de la cultura. Fue ine-

vitable la ruptura del sistema religioso medieval para que las ciencias, el arte, la política, la economía y las relaciones del hombre con su realidad terrena tuvieran sus propios criterios y siguiendo el rumbo de un desarrollo autárquico, tuvieran, con el correr del tiempo, la experiencia existencial del caos. Esta experiencia traduce la situación crítica que Tillich llama "Jairo" y en cuya perspectiva se advierte la exigencia de superar el conflicto con el descubrimiento de una nueva teonomía en que estuvieran unidos la libertad y el orden por primera vez en la historia: *"This ideal needs to be powerfully presented if modern culture is not to flee from chaos in tyrany."*

La revelación que emerge en esa situación de "jairo" es presentada como un movimiento progresivo que asciende del desorden al orden futuro según una dialéctica inmanente a la conciencia que se realiza en la historia. El movimiento está visto en términos hegelianos: afirmación en la heteronomía católica medieval, negación autónoma del hombre moderno; negación de la negación en la completa asunción de la nueva teonomía por el descubrimiento de Dios en la esfera de la autoconciencia.

Como puede apreciarse uno de esos logogrifos que tanto gustan a los expertos en el pensamiento que viene del norte. Es verdad que la ruptura del sistema religioso católico en el comienzo de la Edad Moderna, produjo una suerte de explosión de las actividades espirituales y una pérdida casi total del equilibrio que a tales actividades imponía la disciplina católica. Cada una de ellas creció de acuerdo con una dinámica sustraída a todo control heteronómico. La ciencia, la economía, la política, el arte y la relación del hombre con su propia realidad terrena exasperaron hasta tal punto sus pretensiones de independencia que la más baja de ellas, pero por eso mismo la que está condicionándolas a todas: la economía, comenzó a imponer sus criterios a todas las otras, sustrayéndolas a sus destinos para hacerles servir la heteronomía de la materia.

El punto de mira adoptado por Tillich le impidió ver el rumbo economicista tomado por la ruptura del sistema religioso

medieval y el carácter regresivo, anti social de la revolución tan animosamente iniciada por el autonomismo protestante. Atento a la lección de los hechos pero mal preparado por el progresismo ideológico para observar los síntomas de la decadencia, no advirtió que no existe ninguna fatalidad dialéctica en el curso de la historia y que la revolución burguesa no fue necesaria ni inevitable. Sucedió como suelen suceder las opciones libremente queridas por los hombres, accidentalmente, pero una vez en marcha desató una serie de consecuencias, bastante menos libres, pero que nacían de sus puestas como los resultados deformadores de un vicio.

Tillich, al fin protestante, hace correr por cuenta de la heteronomía medieval el celoso autoritarismo de algunos clérigos que montaban guardia alrededor de algunas afirmaciones cosmológicas de la Biblia sin penetrar mucho en el carácter hipotético de las afirmaciones de Galileo o Copérnico. Si hubiesen leído mejor a Santo Tomás habrían comprendido que sobre las apariencias sensibles del cosmos pueden formularse diversas interpretaciones sin que nos sea posible decir, en términos reales, cuáles son las que corresponden al modelo divino. Reconocemos que muchos representantes de la Iglesia no tenían en claro el valor y los límites de las ciencias profanas y llevaron la discusión con Galileo en un terreno que no era el suyo propio, comportándose más como malos científicos que como buenos teólogos.

La Iglesia nunca ha sostenido como un dogma de fe un determinado sistema del universo, una forma particular de la economía, un régimen político cualquiera o ciertas modalidades estéticas con preferencia a otras. En todos esos aspectos de la vida cultural dejó una amplia libertad de creación y diríamos que cada una de esas esferas de la actividad humana pudo obrar con libertad y según sus propios criterios, pero en el contexto de un orden que las trascendía y en función del cual cada una de ellas ocupaba su lugar preciso.

Amamos tanto como Tillich la libertad y como él la queremos realizada en un orden teonómico, pero no tenemos sus di-

ficultades para concebir la posibilidad de una revelación que tenga a Dios como fuente personal y autoritaria. Esa teonomía ha sido puesta bajo la custodia de la Iglesia fundada por Cristo y no es el resultado de un conato latente en las potencialidades del movimiento histórico como los presupuestos ideológicos manejados por Tillich pretenden hacer creer.

Somos dueños de discutir con toda independencia cuáles son los criterios más adecuados para organizar la vida económica de una nación, pero no podemos convertir la economía en un fin, porque por su propia naturaleza es apenas un medio y es, precisamente en este sentido, que la Iglesia discrepa con el economicismo capitalista o colectivista del marxismo. Tenemos el derecho de dirigirnos en política conforme a las orientaciones de una prudente adecuación a los hechos reales, pero la política tampoco es el fin último del hombre, ni siquiera una técnica para alcanzar, justificar, explicar y conservar el poder, con prescindencia del bien humano perfecto. Aceptamos que las ciencias particulares tienen sus propios objetos formales y que son libres, cada una en su terreno, de usar los métodos más adecuados para desarrollar su saber, pero les negamos la pretensión de reemplazar la sabiduría divina, ni de convertir el conocimiento en una suerte de Torre de Babel donde nadie más se entienda.

El error de Tillich, como el de todo el pensamiento moderno de inspiración protestante, es creer que la Revelación no culmina en la epifanía cristiana y que los hechos históricos, por la acumulación de sus oscuras virtualidades, pueden provocar el advenimiento de nuevas revelaciones.

El problema que Tillich se había planteado con respecto a la relación profunda del cristianismo con el mundo moderno cabía en una pregunta: ¿De qué modo podemos reinterpretar la religión de Cristo, habida cuenta del proceso de secularización sufrido y, a través de esa interpretación recuperar la vitalidad espiritual perdida en ese mismo proceso?

Si se considera la revolución como un hecho positivo, la reinterpretación de la religión de Cristo conducirá, casi inevitable-

mente, a un mesianismo revolucionario, a la manera de Marx o a alguno de esos otros, más complicados con la teología, más difíciles de entender y tan perfectamente inútiles como el primero si nos atenemos a su valor salvífico. Un católico, en el sentido tradicional del término, sabe que se trata de un problema de simple conversión y por ende de un sano retorno a la verdadera fe y a la práctica sacramental. La fuente de la eterna juventud es la Gracia Santificante: *"Et introibo ad altare Dei, ad. Deum qui laetificat juventutem maen."*

La vitalidad espiritual de una civilización radica en el vigor conque responde a las solicitudes de la Gracia. Es una cuestión de buena naturaleza y de fe en el valor sobrenatural de las virtudes infusas. Si se comienza por eliminar el carácter divino y transfigurador del nuevo espíritu que da Dios al creyente, el problema del cambio de actitud hacia el mundo dependerá siempre de fuerzas comprometidas en la caducidad y en la muerte.

Tillich escribió varios libros para responder a su interrogación sobre la suerte y el destino de nuestra civilización: *The Religious situation, The interpretation of History, The Shking of the Foundations, The Protestant Era.* Todos de gran importancia para quien quiera reflexionar con hondura sobre los signos de nuestro tiempo y pretenda hacerse una idea cabal del inmenso vacío espiritual que el moderno laicismo ha dejado en el corazón del hombre. Los protestantes, por lo menos en sus esferas más ilustradas, han recibido las ideas de Tillich con suma atención y de acuerdo con una expresión muy típica las han hallado "serias, profundas y terapéuticas".

En cuanto a la seriedad, no podemos decir nada. Tillich es alemán y todo lo que dice lo cree con germánica reciedumbre. La intención de su análisis es profunda, pero como a esa hondura especulativa sus confusiones son muchas, diríamos que el tono crepuscular que predomina en su pensamiento, es más hijo de la noche que del misterio. En lo que respecta al valor terapéutico habría que hacer una distinción entre protestantes y

católicos, aunque pensándolo bien dudo que su prédica cristiana pueda ser más sana que la de Barth y, en este sentido, los protestantes comunes tienen muy poco que ganar con la complejidad de su prédica. Para un buen católico Tillich es un caso curioso en cuyos escritos puede descubrir todos los gérmenes destructivos que han entrado con posterioridad en el seno de la Iglesia.

Los mismos protestantes confiesan tropezar con muchas dificultades para poder seguirlo en el curso de sus paradojas y no pueden aceptar, sin consternación, algunas de sus afirmaciones más espectaculares. Cuando dice que Dios no existe, pero luego tranquiliza a su público explicando la verdadera acepción del verbo "existir" y su inaplicabilidad a la realidad divina. Santo Tomás tampoco decía que Dios existía, y aunque su idea de existencia difería notablemente de la de Tillich, aplicaba a Dios el atributo de "*summun esse subsistens*", cuyo fundamento analógico era más denotativo que el de "incondicionado" propuesto por Tillich. Las categorías conceptuales, que podríamos llamar clásicas, son extrañas al pensamiento de Tillich y en vía de renovar el carácter de los atributos divinos no trepida en aplicar nociones que, a nuestro criterio, no son mejores que aquellas que empleó la tradición católica. El análisis de la realidad fenoménica hecho con todos los recaudos de las ciencias modernas no es el más adecuado para conducirnos a una versión realista del universo. Tillich sin detenerse demasiado en el examen del proceso científico de formalización conceptual, da por concluida la posibilidad de una metafísica en la línea aristotélica y trata, vanamente, de hacer compatible su conocimiento de Dios con el análisis científico.

Cuando pasa del mundo a la historia da por sentado "que nadie podría comprender la revolución de nuestro tiempo, si no ha sido preparado por el análisis marxista de la sociedad burguesa", declaración admisible desde nuestro propio punto de mira, si se considera que el marxismo es, por antonomasia, la ideología de la revolución y que ésta no es tanto un reclamo

de justicia, como pretende ingenuamente nuestro autor, como una justificación del poder que reclama para sí la minoría que dirige el combate revolucionario.

Para un hombre que examina el "*nisus*" de la historia y pesca en honduras abisales, esta declaración de buen sentido puede parecer una banalidad. Acostumbrado a manejarse en las sombras de los entes de razón acuñados por la dialéctica, la negación revolucionaria tiene para él una fuerza misteriosa con la que se debe contar, irremediablemente, para preparar la respuesta dialéctica "de la negación que niega la negación".

Como estos logogrifos no son mi especialidad los dejo así, como salieron del horno, sin añadirles ninguna salsa de mi cosecha.

La versión de la historia moderna.

La vocación pastoral de Tillich surgió en su espíritu como una necesidad de responder a las ansiedades y perplejidades del hombre moderno con una respuesta capaz de ponerlo frente a Dios y al mundo en una situación de jubiloso equilibrio. Para lograrlo era menester impostar un nuevo sentido teonómico de la existencia, tal como lo tuvo la primera Edad Media.

Tillich decía que una época teonómica era aquella "en la cual el último sentido de la existencia brilla a través de todas las formas finitas del pensamiento y de la acción. La cultura es transparente y sus creaciones son vasallas de un contenido espiritual".

La última Edad Media tuvo, en cambio un carácter heterónomo porque la Iglesia "como poder institucionalizado trató de dominar y dirigir la creatividad de la cultura" aplicando a todas sus producciones una norma externa.

El Renacimiento se levantó contra la heteronomía eclesiástica y reclamó la libertad autonómica de las actividades culturales, produciendo esa explosión espiritual que hizo crecer los

contenidos finitos de la ciencia, la política, el arte y la economía sin obedecer a otra ley que no fuera la de su propio desarrollo.

Tillich creía que esa situación se impuso como una necesidad propia del progreso y que la conquista de la libertad religiosa traída por la Reforma era elemento indispensable para un futuro reencuentro superador. Reconocía también que el hombre fue perdiendo la fe y limitó el uso de su razón al conocimiento del universo natural con el propósito de instalar sobre él una técnica de dominio. De esta manera la civilización tecnológica se hizo cada día más "agotadora y espiritualmente vacía". El hombre desposeído de su dimensión religiosa se convirtió en ese *"hollowman"* del que habla T. S. Elliot para dar cuenta de su ausencia de vida interior.

El período de desarrollo técnico corresponde a la época áurea del capitalismo y a la que Tillich acusa "de irresponsabilidad individualista y miseria proletaria". De él nacieron las reacciones totalitarias que, con el propósito de asegurar el sustento de las masas y una mejor cohesión social, han fabricado ese *Leviatán* administrativo que terminará con todas las libertades en el cuadro de una estricta organización policial.

Tillich eximía a Marx de una directa responsabilidad en la formación del Estado totalitario por dos razones que aparecen implícitas en el contexto de sus escritos. En primer lugar porque Tillich también es hegeliano y cree en una evolución dialéctica de la historia en función de la cual la situación miserable del proletariado tiene que traer por consecuencia necesaria, la síntesis superadora de una organización colectiva del trabajo. En segundo lugar porque Marx aparece en su imaginación revestido con los atuendos de un profeta social que se limita a la exposición de un diagnóstico y de un pronóstico adecuados a las exigencias del tiempo. Es una voz del "Jairo" y no un varón cargado con el pecado de la concupiscencia política.

Versión ingenua de un hombre que examina el mundo del hombre como si fuera el campo donde combaten los mitos forjados por la razón y no las apetencias concretas de la naturale-

za caída. Si se examina con cierta atención su concepción de la historia se advierte que el sello iluminista, idealista y dialéctico se hace sentir con más vigor que la preocupación religiosa. No obstante suele volver por los fueros de la teología cuando compara la decadencia de la fe en el lapso que llama "la era protestante". Felizmente recupera su buena conciencia cuando se piensa en el valor dialéctico de estas regresiones.

En su teología sistemática existe este párrafo que nos pone sobre la pista de una explicación conveniente: "no es exagerado decir que la experiencia de la presente situación del hombre en términos de disrupción, conflicto, autodestrucción, sin sentido y desesperación en todos los campos de la existencia es un hecho. Esta experiencia está claramente expresada en el arte y en la literatura y conceptualizada en la filosofía existencial, actualizada en las formas políticas de toda clase y analizada en la psicología del inconsciente".[6]

Un mundo en tinieblas o para decirlo con una frase que Hegel hizo célebre en su oportunidad: el Viernes Santo de la cristiandad. Pero esta *derelicción* es una condición inevitable del mundo cuando el hombre se adhiere fervorosamente a su caducidad. Tillich no sería un teólogo moderno si no traspusiera al orden social y colectivo lo que conviene al proceso purgativo que sufre el alma de los adelantados en la vía mística, por eso usa, para calificar nuestra época, una expresión que San Juan de la Cruz aplicaba a la vida interior: noche oscura del alma.

Esta es una buena oportunidad para recordar el profundo párrafo de Conrad Weiss que cita Pieper en la primera página de *El fin de los tiempos*: "Sobre el deseo actual, que crece incesantemente, de crear un Estado en el que se diere una paz duradera y en el que la humanidad alcanzare una realización aca-

6.- TILLICH, *Teología sistemática*, op. cit., I, 49.

bada y perfecta pesa una grave paradoja: que la humanidad, considerada colectivamente, no es la meta de la Encarnación."

En su obra *The Protestant Era,* Tillich confirma nuestra sospecha de que piensa en los misterios cristianos: redención y encarnación, en términos colectivos y no personales, como si fueran sucesos que afectan a la sociedad en un sentido misterioso y al mismo tiempo genérico. El misterio de la iniquidad también diluye su referencia a personas espirituales determinadas y se convierte en una invocación a fuerzas demoníacas que se dan como posibilidades negativas en las opciones políticas.

> "El hombre de hoy —escribía— conoce la confusión de su vida íntima, la división de su conducta, las fuerzas demoníacas que obran en su psiquismo y en su vida social. Siente que no solamente su ser, sino también su saber han entrado en confusión, ha perdido la verdad última y hace frente, en la vida social de nuestros días, a una conciente y a veces demoníaca distorsión de la verdad. En esta situación muchas de las formas de la vida tradicional y sus valores se han desintegrado y frecuentemente deriva hacia el abismo del más completo sinsentido, el cual aparece ante sus ojos, llenos de horror y al mismo tiempo fascinados."

Esto que parecería un toque de alarma para las esperanzas puestas en las soluciones colectivas se convierte, gracias a la alquimia dialéctica, en una formidable ocasión para afianzar sus ilusiones.

> "Pero este vacío de desintegración —señala—, puede convertirse en un vacío en el cual la creación sea posible. Existe una voz sagrada que trae su esperanza, su no todavía.... Este es el camino, quizá el único camino, en el cual nuestro tiempo puede alcanzar una unión teonómica entre religión y cultura."

Puso toda su esperanza, y ésta no podía ser otra cosa que una esperanza humana y temporal, en la creación de una au-

téntica teonomía, en una reconstrucción espiritual del hombre moderno, donde pudiere purgar su arrogancia, su desdén hacia los otros y tomarse sobre sí la responsabilidad de revitalizar su capacidad creadora y su disposición, atrofiada por siglos de abandono y desidia materialista, para reverenciar a Dios que trasciende toda finitud y la complementa.

En su perspectiva Dios se convierte en una suerte de exigencia natural del desarrollo humano considerado en toda su extensión histórica:

> "Una nueva teonomía no significa una negación de la autonomía, no se trata de suprimirla en su libertad de creación (...) La heteronomía supone una ley ajena, religiosa o secular, en la mente del hombre (...) Destroza la honestidad de la persona moral (...) Su símbolo es el terror ejercido por las iglesias o los Estados absolutos (...) La teonomía no se opone a la autonomía como la heteronomía. La teonomía es la respuesta a la cuestión implicada en la autonomía, la cuestión que concierne a la substancia religiosa y al último sentido de la vida y la cultura."

Antes de hacer un esfuerzo para comprender su pensamiento conviene recapacitar en la confusión que campea en los términos empleados. En primer lugar no se puede ser teónomos y autónomos al mismo tiempo y bajo la misma relación. Si obedecemos la ley de Dios y conocemos su procedencia el carácter de esta teonomía es, con respecto a nosotros, auténtica heteronomía porque se nos impone desde afuera y como algo obligatorio, por muy nuestra que hagamos a esa ley. Tillich está dispuesto a acoger esa ley siempre que sea una conquista de nuestra libertad y, en este caso, la llama autonomía como si la coincidencia entre el mandato divino y la disposición natural fueran siempre idénticos.

No podemos negar la parte de verdad que late en este pensamiento, porque quienes encuentran efectivamente a Dios son aquellos que asumen libremente la responsabilidad de obrar

conforme a la voluntad divina. Pero no se puede fundar un orden social cristiano sin compulsividad. Contar con la santidad de todos es una utopía peligrosa y supone echar en saco roto nuestra proclividad al mal.

Conviene pensar que tanto para el no creyente como para el pecador empedernido la ley de Dios, en el sentido pleno del término, es siempre sentida como algo compulsivo y por lo tanto sanamente heterónoma a la ley del antojo. Soñar con un encuentro entre la civilización y la religión sin reflexionar en las exigencias policiales del orden es muy poco sensato.

Tillich tiene la propensión a pensar la sociedad en términos religiosos y la religión en términos sociales. Reconozco que en todo problema social de alguna envergadura hay planteada una cuestión religiosa, y admito también que no se puede hablar de religión sin tomar en cuenta la naturaleza social del hombre, pero los medios para alcanzar la plenitud religiosa no son los mismos que se necesitan para lograr el equilibrio y la armonía de una sociedad histórica concreta.

CONCLUSIÓN.

Si me he detenido a examinar la personalidad de Tillich con cierta minuciosidad crítica, es porque se dan en él una serie de confusiones que pasarán a la nueva teología católica destruyendo, por un tiempo cuya duración no podemos prever, la influencia magistral de la tradición.

Debilitó la fe objetiva y el carácter revelado e infalible de los dogmas propuestos por la Iglesia porque bajo su influencia se admitió que fueron enunciados dentro de una situación socio cultural determinada y propuestos para una época de la civilización. Su interpretación depende de los adelantos de la ciencia, de la posición filosófica adoptada por la evolución de la conciencia y la coyuntura política inspirada por el "Jairo".

III

La teología entre las dos guerras

II. Pierre Teilhard de Chardin

Vida y primeros estudios.

Era todavía un niño cuando descubrió que había algo luminoso en el corazón de la materia: "Me retiré en la contemplación, en la posesión, en la saboreada existencia de mi Dios de hierro."

Algunos años más adelante, en 1923, escribirá su conocida *Messe sur le Monde* y en un himno apasionado al universo, completará el fragmento cosmológico del viejo Parménides con esta profesión de fe: "Aquél que ame apasionadamente a Jesús escondido en las fuerzas que hacen crecer la Tierra, la Tierra, maternalmente, lo levantará en sus brazos gigantescos y le hará contemplar el rostro de Dios."

La trayectoria mística que va del divino trozo de hierro al descubrimiento de Jesús en el seno de las fuerzas que hacen

crecer la tierra y termina en la contemplación del rostro de Dios, traza el itinerario espiritual de una de las glorias más insignes de la Compañía de Jesús y nos señala uno de los teólogos que han tenido más influencia en la religión ecuménica auspiciada por el Concilio Vaticano II.

El General de los Jesuitas R. P. Arrupe reconoció, en una carta al superior provincial de los jesuitas de Francia, R. P. Henry Medelin, que Teilhard de Chardin, cuyo centenario se cumplía ese 30 de mayo de 1981, había sido un esclarecido precursor de las enseñanzas teológicas impartidas por el II Concilio Vaticano. Decía el R. P. Arrupe que "las concepciones del Padre Teilhard, anunciaban la apertura al mundo y la preocupación de inculturación que han caracterizado las enseñanzas del Concilio, de Juan XXIII y de Pablo VI y que caracterizan hoy las de Juan Pablo II".[7]

Teilhard tuvo una clara conciencia de la misión que le incumbía en el seno de la Iglesia cuando el 21 de marzo de 1941 escribió estas líneas esclarecedoras:

> "En armonía con mis principios, no puedo combatir el cristianismo; puedo simplemente trabajar dentro de él para transformarlo y convertirlo. Una actitud revolucionaria sería más fácil y también más agradable, pero sería un suicidio, por ello debo seguir paso a paso, tenazmente."

Era una declaración de fe y la adopción de una táctica. Hubo teólogos, en el seno de la Iglesia que se alarmaron y llamaron la atención sobre la extraña doctrina enseñada por el Padre Teilhard; otros se adecuaron a ella y siguieron firmes sin ceder a las sirenas de la revolución que los impulsaba a salir de la Iglesia institucional y abandonarla a eso que suponían su posición anacrónica.

7.- *Documentación Católica* del 19 de julio de 1981, nº 1812, p. 662.

María José Pedro Teilhard de Chardin nació el 1 de mayo de 1881 en el castillo de Sarcenat, cercano a D'Orcines en Puy de Dôme. Era el cuarto hijo de Emmanuel Teilhard de Chardin y de Berta Adela de Dompierre d'Hornoy. Ambos de antiguas familias de Auvernia y católicos sin fisuras en ese fin de siglo en que los buenos creyentes fueron duramente probados por la república de los hermanos tres puntos. De cualquier modo la tradicional familia de Pedro, con su carta de nobleza no muy lejana, databa de 1816 en que Luis XVIII dio a un Teilhard confirmación de hidalguía. Por su madre tenía también buenas raíces de burguesía masónica y liberal, porque la buena señora descendía de Margarita Catalina Arouet, hermana de Voltaire.

En el año 1892 entró a estudiar con los jesuitas en el Colegio de Nuestra Señora de Mongré que la ilustre Compañía tenía en Ville Franche sur Saône. Allí cursó el bachillerato e hizo su filosofía bajo la dirección de Henri Brémond, lo que prueba una vez más que no hay buenos afectos que no estén ligados a una causa que los explica. La formación filosófica del Padre Teilhard no pecó nunca de un rigor excesivo y su gusto por disolver las nociones en las penumbras de la lengua poética le vienen del famoso autor de la historia del sentimiento religioso en Francia. Ya bachiller preparó las matemáticas en Clermont Ferrand, licenciándose en 1898.

Tenía 18 años cuando ingresó a la Compañía de Jesús e hizo su noviciado en Aix en Provence y concluyó su formación literaria en Laval. Entre 1902 y 1905 cursó filosofía en Jersey y a partir de ese momento fue a enseñar Física y Química en un colegio que los Jesuitas tenían en el Cairo. Los años de Teología los pasó en Inglaterra y el mes de agosto de 1911 fue ordenado sacerdote. Casi con la tonsura se descubrió paleontólogo y entró en contacto con Marcelin Boulle.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial fue movilizado como camillero de segunda clase en el Regimiento 8° de Tiradores Marroquíes. Cuatro años bajo bandera. El camillero de segunda Pierre Teilhard conoció los frentes de Ypres, Arras,

Dunquerque, Nieuport, las ordalías de Verdun y Chemin des Dames. Participó en la última batalla de Scisson y en la segunda ofensiva del Marne. En el año 1919 penetró en Alsacia. Su comportamiento militar le valió un ascenso a cabo de camillero y varias citaciones en el orden del día, la cruz de guerra en septiembre de 1915 y el nombramiento de Caballero de la Legión de Honor al término de su paso por las armas. Paralelamente a su curso de honores militares el cabo Teilhard de Chardin pronunció sus votos solemnes como sacerdote de Cristo durante el mes de marzo de 1918.

Desmovilizado preparó en la Sorbona su licenciatura en Ciencias Naturales y obtuvo los certificados en Geología, Botánica y Zoología. En 1922 adquirió el título de Doctor y dictó su primer curso de Paleontología y Geología en el Instituto Católico de París como profesor adjunto.

El gusto por la naturaleza se puede decir que nació con él, si es que no lo recibió por vía paterna. Emmanuel Teilhard amaba apasionadamente las plantas y los animales. Pierre extendió su cariño a los metales y las piedras. Sus biógrafos hablan de misticismo y le dan al término un matiz panteísta que escapa a mi comprensión.

A partir de 1923 el R. P. Teilhard se dedicó totalmente a la Paleontología y tuvo su laboratorio en el *Museum* al lado de Marcelin Boulle, especialista en los *"nirdentalenses"* descubiertos en La Chapelle aux Saints y en la Ferrassie. Con el Padre Henri Breuil comenzó a estudiar la pre-historia y a interesarse vivamente en las primeras manifestaciones del hombre sobre la tierra.

Su tesis *Les Manmíféres de l'Eccéne inféreur français et leurs Gisements* le valió ser considerado entre los mejores especialistas galos y le permitió entrar en una vasta red de relaciones científicas a nivel internacional.

La Compañía de Jesús, desde hacía muchos años, tenía la preocupación de bautizar el "evolucionismo" y de dar una explicación de sus principales conclusiones que coincidieran, en

líneas generales, con la doctrina tradicional. Nadie en esta tarea irá tan lejos como el Padre Teilhard, pero antes fue necesario descubrir muchas cosas y empaparse de los hallazgos más importantes que hacen a la historia del hombre primitivo.

Otro sacerdote jesuita, el R. P. Emilio Licent fundador del museo de Tientsin tenía gran interés en atraer a Teilhard hacia su propio campo de investigación e interesarlo en la gran cantera paleontológica de la China. En 1923 Teilhard y Licent viajaron por las regiones de ese inmenso territorio y alcanzaron las fronteras orientales del Gobi. No seguiremos en detalle los frecuentes viajes de Teilhard a París ida y vuelta y sus adelantos en el conocimiento de los tesoros paleontológicos de la China. En 1926 recorrió la Mongolia e hizo su segunda visita al Gobi.

Convertido en Consejero del Servicio Geológico Nacional de China se encargó de supervisar todo cuanto concernía al hallazgo de fósiles. Estuvo en Manchuria con el Padre Licent y participó en varias expediciones americanas y francesas por diferentes lugares de China. En 1931 fue invitado a los EE. UU. por la *Sociedad Geográfica Internacional* de Washington. Meses más tarde volvió a Asia cruzando el Pacífico desde San Francisco y desde entonces datan sus descubrimientos de los rastros del hombre paleolítico hasta el final hallazgo del Sinantropo.

Sus impresiones sobre la vida en China se encuentran dispersas en su copiosa correspondencia y marcan con fuerte acento el carácter profundamente emotivo de su temperamento y su proclividad a confundir los diferentes niveles del conocimiento en una suerte de visión total de la realidad mucho más oriental que latina. De esta confusión visionaria nació su *Meese sur le monde* que dice haber repetido mentalmente a los largo de sus jornadas hechas a lomo de mula o llevando de tiro de cabalgadura:

> "¡Qué hermosa hostia es la vieja Asia! Hostia muerta por el momento (así lo creo), pero que lleva su polvareda, los vestigios de un largo trabajo que hoy aprovechamos."

En el número 150 de la bibliografía *Cuénot* hay una anotación hecha por Teilhard en inglés donde resume brevemente el sesgo de su visión del mundo en contacto con los descubrimientos hechos. Traducimos los tres puntos de esta notable síntesis:

1) La Evolución o el Nacimiento del Universo es de carácter convergente (no divergente): hacia una unidad final.

2) Esta unidad (por grados construida por el trabajo universal) es de naturaleza espiritual (el espíritu debe ser comprendido como una transformación, o sublimación, o punto culminante de la materia) y no como una exclusión.

3) El centro de esta Materia espiritualizada, de ese Todo espiritual, debe ser conciente y personal. El Océano que recoge todas las corrientes espirituales del universo es, no solamente algo, sino alguien. Posee un rostro y un corazón.

Si aceptamos el contenido nocional de estos tres puntos comprenderemos que la vida entera, incluso la muerte, se convierte para cada uno de nosotros en un descubrimiento y una conquista continua de "esa divina y submergente Presencia".

Como esa Presencia se encuentra en todos lados y en cualquier cosa o persona gozamos la absoluta seguridad que nunca podremos ser privados de ella por nada ni por nadie. Como esta afirmación vale tanto para los vivos como para los muertos podemos tranquilizarnos con respecto al problema de nuestra Salvación ya que difícilmente podemos escapar a esta omnipresente espiritualidad de la materia.

Los caminos de este clérigo errante se entrecruzan. Lo encontramos en Pekín, en París, en Nueva York y luego otra vez en Pekín. La Segunda Guerra Mundial lo bloquea en la China en cuya capital permanece hasta 1946. A partir de ese momento se enferma seriamente del corazón y aunque oficialmente le llueven honores, sus méritos comienzan a ser discutidos, aún en el terreno científico, por quienes tienen de la evolución una idea menos mística.

A partir de 1951 y a pedido de la *"Wenner Great Foundation for Anthropological Research"* el R. P. Teilhard de Chardin residió en EE. UU. y allí murió el 10 de abril de 1955.

El 30 de junio de 1962 la Congregación del Santo Oficio, todavía en ejercicio de sus funciones, redactó este *monitum*:

> "Obras aún póstumas del Padre Teilhard de Chardin, se propagan y obtienen una entusiasta acogida. Excluido todo cuanto concierne a la ciencia positiva, todas esas obras manifiestan ambigüedades y aún errores graves en materia filosófica y teológica, hasta un punto que afectan la doctrina católica. Por esa razón los eminentísimos y reverendísimos Padres de la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio invitan a todos los Ordinarios, superiores de institutos religiosos, a los superiores de los seminarios y a los rectores de universidades a poner en guardia a los espíritus, sobre todo a los jóvenes, contra los peligros contenidos en las obras del Padre Teilhard de Chardin y sus discípulos.
>
> "Dado en Roma, en el Santo Oficio, el 30 de junio de 1962.
>
> "Sebastián Masala. -Notario."

Nuestro propósito no es corroborar ni rectificar el juicio de los eminentes teólogos que examinaron el pensamiento de Teilhard, ni compartir la opinión del R. P. Arrupe en ocasión del centenario de su nacimiento. Sino simplemente asomarnos, con la curiosidad del historiador de las ideas, a una doctrina que parecía resucitar, en pleno siglo XX, una antigua cosmología presocrática.

UN BREVE TESTIMONIO.

Antes de penetrar en las dificultades de un pensamiento que encuentra un cierto gusto especial en eludir precisiones conceptuales les recordamos un artículo de Albert Garreau publicado en la *Pensée Catholique* con ocasión del *"Monitum"* que hemos transcripto, en donde manifiesta sus sospechas no

solamente sobre la ortodoxia del discutido Padre Jesuita sino también sobre la seriedad de su saber científico.

Decía Garreau que cuando tuvo el honor de escuchar por primera vez a Teilhard de Chardin, éste volvía aureolado con el prestigio que dan los viajes por países exóticos y con aquél, un poco más escandaloso, de haber descubierto algunos eslabones que acreditaban, definitivamente, nuestra ascendencia simiesca. Tales descubrimientos no eran, en sí mismos algo novedoso, otros hombres de ciencia habían encontrado otros huesos y habían sostenido las mismas hipótesis con palabras poco más o menos iguales, pero ahora se trataba de un sacerdote y lo que era peor, de un teólogo que rechazaba sistemáticamente ciertos principios y nociones que pertenecían al elenco tradicional enseñado por la Iglesia.

La creación y la evolución eran una misma cosa y Dios el principio y el fin de un dinamismo universal que parecía nacer de una necesidad adscripta a la naturaleza, en donde se perdía definitivamente la gratuidad y la libertad del Acto Creador. No obstante, el determinismo de ese proceso universal lo ponía eufórico y su optimismo naturalista resultaba tanto más incomprensible, cuando la mayor parte de los asistentes a su conferencia habían escapado por muy poco a las masacres de la última guerra.

> "Estábamos frente a un poeta lírico —decía Garreau— tan herméticamente encerrado en su poema, a un constructor tan metido en su construcción que nada ni nadie podía afectarlo. Nuestras objeciones no existían. Sabíamos algo de esta actitud altiva y protectora de algunos reverendos de hábitos negros, blancos o marrones, aristócratas del pensamiento que se dignan inclinarse un segundo, no sin ironía, sobre estos imbéciles que somos nosotros."

Objeciones más o menos rigurosamente inspiradas en la doctrina tradicional de la Iglesia eran tratadas desde muy alto y pronto sumergidas en una inundación de neologismos, abso-

lutamente necesarios, según el punto de mira del maestro, para dar cuenta y razón de una realidad que corría el riesgo, sin ese léxico, de quebrarse en visiones fragmentarias y sin unidad, como eran aquellas provistas por la filosofía tomista.

> "En pocas palabras —reconocía Garreau— nos tomaba por unos memos, repletos de ideas viejas, perimidas, provenientes del Catecismo de Trento e imposibles de aplicar a la realidad de nuestra época (...) El disco no cambiaba, ni el fenómeno humano tampoco: se confirmaba la impresión que estábamos frente a un Pierrot lunar, un asceta que ignoraba el pecado porque carecía de envoltura carnal y no admitía, bajo ningún punto de mira, que el orgullo intelectual pudiere ser un pecado."

Más tarde todos los aficionados se enteraron que el famoso cráneo de Piltdown, una de sus primeras victorias, era una mistificación perfectamente comprobada y se tenía la sospecha de que la historia del Sinantropo no era de mejor calidad. De este hontanar de recelos comenzaron a brotar las dudas con respecto a la publicidad que rodeaba su figura y prestigiaba todos sus descubrimientos. Sin lugar a dudas había sido puesto sobre el candelero pero ¿por quién?

Es una pregunta que dejamos expresamente sin respuesta para no entrar en un terreno de conjeturas más o menos aventuradas. De hecho alrededor del Jesuita se creó muy pronto un movimiento de opinión que logró reclutar adeptos en todas partes del mundo y cuya admiración no terminó con la muerte de Teilnard. La indiscreta adhesión de sus seguidores facilitó el conocimiento público de algunos aspectos de su pensamiento que la Compañía de Jesús hubiere preferido conservar secretos.

En esos años en que el "progresismo" no había concluido por invadir la Iglesia la presencia de este bizarro sacerdote que descendía del Voltaire y no temía descender del mono, producía un efecto bastante extraño entre los católicos, todavía adscriptos a la enseñanza tradicional, que tuvieron la oportunidad de oírlo o de leerlo. La prueba está en el "*Monitum*" y en esa reflexión con que

Albert Garreau termina su gracioso comentario: "si se confronta su poema con el Evangelio y con la enseñanza común de la Iglesia, se advierte que no son del mismo orden".

SOBRE LA CIENCIA DEL R. P. TEILHARD.

En gran medida el valor que sus admiradores y pedisecuos adjudican a la doctrina de Teilhard depende del valor científico que puedan tener sus reflexiones con respecto al evolucionismo integral. Existe en torno a esa hipótesis una confusión inicial que impide, a quienes la aceptan, bregar con eficacia en la clarificación del problema.

La ciencia experimental, es el caso de la biología, no puede aceptar como explicación científica de un fenómeno sino aquellos que esté fundado en una metódica observación de los hechos, con la exclusión sistemática de cualquier explicación proveniente de fuentes ajenas a los datos en sentido estricto. El creacionismo, tal como lo sostiene la tradición católica, no es una explicación científica del origen de la vida y de las especies, pero se puede asegurar que no contradice el ejercicio de la razón. ¿Es el evolucionismo integral una explicación científica?

No negamos que el creacionismo sea una explicación metafísica y admitimos también, abrumados por el conocimiento de la situación espiritual de la época, que una de las más tenaces constantes del cientificismo moderno, es negarle a la metafísica el derecho a la ciudadanía en la república de los saberes llamados positivos, o sea porque se ignoran los métodos usuales del metafísico o más decididamente porque se niega a la inteligencia humana la posibilidad de especular sobre bases no verificables por la experiencia sensible. Si se probare que el evolucionismo integral es una hipótesis sin fundamento científico y que, pese a sus pretensiones, sólo puede examinarse a la luz metodológica de la metafísica quizá se pudiere intentar una aproximación esclarecedora. Desgraciadamente los evolucionistas responden

una y otra vez que sus conclusiones dependen de datos laboriosamente obtenidos de la experiencia y se niegan a ser tratados conforme con las exigencias de una disciplina obsoleta.

La biología, en sus primeros pasos, fué *fijista* y esto por una razón de buen sentido dentro de aquello que se alcanzaba a ver y comprender en los límites de una experiencia rudimentaria. Como elemento tradicional se aceptaba que Dios había creado las especies tal como ellas eran percibidas por nuestros sentidos. Por lo menos esta era la idea que se hacía Cuvier en los límites de los siglos XVIII y XIX. Buffon (1707-1788) había descubierto, con cierta autoridad, el parentesco que puede existir entre algunas especies. Lamarck sostuvo la opinión de que tales semejanzas suponen una filiación común y por lo tanto se puede admitir la existencia de variaciones específicas provocadas directamente por la influencia del medio y la transmisión de los caracteres así adquiridos. Lamarck murió en 1829 y a partir de él nació la teoría del transformismo.

Carlos Darwin (1809-1882) sostuvo que el medio no podía crear desde afuera aptitudes inexistentes, pero sí podía hacer que algunas virtualidades se desarrollaran en los individuos de ciertas especies y dieran nacimiento a una nueva modalidad.

Para comprender mejor la distinción entre la hipótesis de Darwin y la de Lamarck los biólogos recurren a una experiencia de laboratorio que consiste en someter una colonia de bacterias a una agresión anti-biótica: un cierto número de los micro-organismos perece en la prueba, pero sobrevive un resto. ¿Cómo se explica esa sobrevivencia?

Lamarck diría que los sobrevivientes han sido modificados por la influencia del anti-biótico y han respondido exitosamente a la agresión gracias al cambio provocado. Darwin sostendría que los antibióticos han provocado una cierta selección al desarrollar en algunas de esas bacterias una capacidad de resistencia que estaba latente.

La interpretación darwinista es la que hoy día tiene más aceptación y la que inspirará, a su debido tiempo, reacciones de

carácter elitista que tuvieron alguna resonancia en el campo de las ideologías.

Lo que por el momento interesa retener es la existencia de ciertas mutaciones o cambios en el caudal biogenético de una especie determinada. Las conclusiones que de esta observación han extraído los evolucionistas van mucho más allá de lo reclamado por una razonable base experimental.

Ateniéndose a la más inmediata de esas conclusiones: la existencia de mutaciones progresivas que van de una especie a otra mejor o más compleja, conviene preguntarse si no contraría hechos experimentalmente comprobados. Si así fuera no habría posibilidad ninguna de extraer de estas conclusiones consecuencias válidas en ningún terreno del saber.

Los biólogos reconocen dos fases en el desarrollo de las especies: la gamética y la cigótica. Ambas se apoyan en sendos fenómenos simétricos: la fecundación o unión de los gametos y la reducción cromosómica. En el acto de la fecundación cada gameto aporta un número determinado de cromosomas que podemos designar con la letra "n", de esta manera el huevo que resulta de la unión poseerá 2 n de cromosomas.

El proceso llamado cigótico consiste en reducir el número de cromosomas a la constante "n" que corresponde a la especie. Sin penetrar en los detalles de este complejo proceso que ha sido minuciosamente estudiado por la genética moderna, conviene destacar el papel conservador que con respecto a la especie tienen la reducción cromosómica.

El primer problema que se trató de resolver fue el propuesto por Lamarck: ¿Puede el medio tener alguna influencia sobre la herencia de los caracteres específicos sin obrar sobre los cromosomas? A esta pregunta la respuesta científica hecha en el nivel de la genética es negativa. Quedaría por examinar el caso de la posibilidad de micro-mutaciones progresivas bajo la influencia de causas interiores que operasen directamente sobre la constitución del aporte cromosomático de los gametos. Esta pregunta, hecha con todo el rigor impuesto por la genética, po-

dría formularse así: ¿existe un procedimiento natural, conocido, que permita a una célula adquirir nuevas enzimas funcionales útiles?

De responderse positivamente mediante observaciones satisfactorias se habría podido probar la posibilidad de una evolución progresiva. Sin lugar a dudas se ha podido comprobar la existencia de mutaciones y a su vez una modificación brusca en el aspecto fundamental de la especie, pero generalmente trae como consecuencia la muerte del individuo o una cierta pérdida en el aporte cromosomático que supone, al ser transmitido por herencia, una disminución del caudal biológico específico. Escribía Jean Rostand que tales variaciones "no modifican generalmente nada más que caracteres mínimos, accesorios, superficiales. Si por casualidad determinan un cambio notable es por supresión o redoblamiento de órganos, *jamás aportan algo que sea nuevo o importante, algo que sea capaz de esbozar un progreso substancial de estructura o de funcionamiento*".[8]

Un par de páginas más adelante añade: "si viera aparecer en las especies variaciones hereditarias que fueran a la vez innovadoras y constructivas, si viere surgir en alguna oportunidad formas promisorias de progreso, llegaría a persuadirme que de estas novedades en desorden, la selección natural podría lograr, a la larga, adaptación y armonía".[9]

En pocas palabras: no hay aparición de material cromosomático nuevo. Se dan mutaciones en el seno de una especie, pero tales cambios son regresivos, es decir que son producidos por pérdidas de una o varias enzimas. Además tales cambios sólo afectan caracteres secundarios o entrañan la muerte del individuo así mutado.

Dejamos la conclusión en las manos de un hombre de ciencia que, sin dar su nombre, hizo un excelente resumen de este

---

8.- ROSTAND, J., *Ce que Je crois*, P. U. F., p. 30.

9.- *Ibid.*, p. 35.

proceso en *La Pensée Catholique*, números 93-94, correspondiente al año 1964 con el título de *"Génétique el Evolution"*.

Decía el autor que para que una célula fabrique una substancia, es necesario una sucesión de reacciones y la intervención de una buena docena de enzimas. Cada enzima se compone a su vez de varias docenas de ácidos animados, cuyo código, sobre el cromosoma se compone de varias treintenas de parejas A-T o G-C en un orden preciso. Para que una substancia aparezca en una célula que no ha sido creada para producirla, tendrían que aparecer espontáneamente sobre el cromosoma muchos millares de parejas A-T y G-C y esto en un orden funcional.

Si no se prueba esta posibilidad no hay base científica para ninguna especie de transformismo y si se examina la función y la naturaleza de los cromosomas, tal posibilidad los destruiría. Ergo "la teoría de la Evolución generalizada o transformismo que pretende poder pasar de un plan de organización (mono) a otro (hombre) por mutación espontánea o dirigida está privada de fundamento experimental".

Se podría abundar en observaciones de esta naturaleza para llegar a la misma conclusión: los hombres de ciencia, aunque acepten como hipótesis de trabajo la teoría de la evolución o el transformismo, nunca la dan como un hecho científico comprobado ni extraen de ella conclusiones válidas para instaurar un régimen cognoscitivo capaz de vulnerar definitivamente los fundamentos de la sabiduría tradicional. Una pretensión de tal naturaleza no es científica, es ideológica y trataremos de ver, a lo largo de estas reflexiones, por qué razón la adoptó el Padre Teilhard en su extraño sistema del hombre y del mundo.

TEILHARD Y LA METAFÍSICA.

En su libro *La cosmovisión de Teilhard de Chardin* el Reverendo Padre Julio Meinvielle llamaba la atención sobre las exigencias metódicas que deben dirigir una encuesta sobre asuntos

científicos o filosóficos. Se preguntaba cuál había sido el método seguido por Teilhard para fundar su visión del universo. Si usó el método propio de las ciencias biológicas no se explicaba de qué modo podía trasladar las categorías conceptuales extraídas de la observación de los fenómenos vivientes a un nivel fenoménico donde no hay vida. Una metafísica biológica fue ensayada en su oportunidad y con gran talento, por Enrique Bergson. A él le debemos la idea de la Evolución Creadora que el Padre Teilhard hace suya sin ninguno de los recaudos intelectuales que hicieron la gloria y el honor de ese gran pensador.

La crítica que desde un punto de mira estrictamente biológico llevó contra Bergson el fundador de la "Bioenergética" M. Jules Lefèvre, puede servir siempre para comprender, en líneas generales, las dificultades que entraña una empresa de esta naturaleza.

Señalaba Lefèvre la contradicción que implica la frase "evolución creadora" porque si por evolución se entiende el movimiento, mal puede ser su propia causa creadora, porque él mismo está necesitado de una explicación causal. El impulso ha debido tener un comienzo a no ser que se pruebe su eternidad y, en este caso, no puede ser invocado como causa sui, menos todavía si se tiene en cuenta la duración que afecta al desenvolvimiento temporal de la vida.

Ambas objeciones estaban dirigidas contra la metafísica de Bergson y que salvo el mejor estilo del autor de *L'Evolution Créatrice* son perfectamente aplicables al evolucionismo integral de Teilhard de Chardin. Es verdad que el Padre Jesuita habla constantemente del Dios Creador y de su trascendencia, pero lo comprende de tal manera en el seno de la materia que concluye por convertirlo en una suerte de motor inmanente al movimiento evolutivo del universo.

"Inicialmente, para 'hacer sufrir' el Cristo en todas las cosas, no sabía usar en torno mío, nada más que el detalle de los acontecimientos y de los seres. Poco a poco, a medida que mi espíritu se familiari-

zaba con la realidad de un vasto *desarrollo psicogénico* de toda la materia sobre sí misma, cada uno de esos círculos será percibido en esa prodigiosa espiral que vendría a materializar y encerrar un poco más tangiblemente a mi alrededor la impronta divina."

Podemos observar, en este tipo de argumentación, la sustitución de los conceptos por las imágenes y el carácter sensible de una visión que se pretende aplicable a una interpretación metafísica del universo. El parecido con las cosmologías presocráticas se manifiesta con alguna claridad en la confusión de lo físico y lo metafísico.

"No metafísicamente, sino físicamente hablando la Energía de la Encarnación se colaría, para iluminarlas y caldearlas, en formas de abrazos cada vez más cerrados y cada vez más inmensos."

La palabra "hierogamia" no salió de sus labios, pero la cosa aparece expresa en estas imágenes donde procura dar cuenta de la relación de Cristo con la Materia.

"Hasta el momento en que se dejaba entrever, en el término superior del movimiento en curso, una maravillosa conjunción, no más simple y confusamente entre el Cristo y la Materia. Sino entre Cristo distintamente percibido como 'evolutor' y un Hogar cósmico positivamente reconocido a la Evolución."

"El corazón de Cristo universalizado —continúa— coincide con un corazón de Materia amorizada." En su lengua significa impregnada de un amor absoluto y personal.[10]

El mismo Cuénot, intérprete autorizado de la obra de Teilhard, haciéndose cargo del extraño color de estas visiones de

---

10.- Los textos de TEILHARD pertenecen a su trabajo: *Au coeur de la Matiére,* aparecido en París el 30 de octubre de 1950 y que figura con el número 302 de la Bibliografía *Cuénot.*

erotismo cósmico, nos decía que Teilhard, hablando de su sistema, lo llamaba un panteísmo de convergencia, dando a entender con esta locución, que se trataba de un panteísmo que indudablemente la Iglesia podía aceptar como legítimo. Personalmente Teilhard no rehuía el término y habló, en alguna oportunidad, de su natural inclinación al panteísmo:

> "Tuve siempre un alma naturalmente panteísta. Experimenté las aspiraciones invencibles, nativas; pero sin atreverme a usarlas libremente, porque no sabía conciliarlas con mi fe. Después de experiencias diversas (y de otras todavía) puedo decir que he encontrado para mi existencia el interés inagotable y la paz inalterable. Vivo en el seno del Elemento único, Centro y detalle de Todo. Amor personal y potencia cósmica."

> "Para alcanzarlo y fundirme en Él, tengo el Universo entero delante mío, con sus nobles luchas, sus apasionantes búsquedas, con sus miríadas de almas para perfeccionar y curar. En plena labor humana puedo y debo arrojarme hasta perder el aliento. Cuanto más haga mi faena, más pesará sobre la faz de lo real y más alcanzará a Cristo y me aferraré a Él."

El camino para alcanzar a Cristo es el mundo y si se sabe mirar con ojos alucinados, la propia Materia que debe ser escrita con mayúscula para apreciar su jerarquía metafísica. Al fin de cuentas Dios, Cristo y la Materia están unidos en un abrazo tan estrecho que amar a uno en el compromiso de una entrega total, es hallarse al mismo tiempo con los otros dos.

> "Dios, el Ser Eterno en sí, está en todas partes, se puede decir como en formación para nosotros."

> "Y Dios es también el Corazón de todo. Si bien el vasto decoro del Universo puede hundirse, o desecarse o serme quitado por la muerte, sin que disminuya mi alegría. Disipado el polvo que se ani-

maba de un halo de energía y de gloria, la Realidad substancial permanecerá intacta, donde toda perfección está contenida y poseída incorruptiblemente. Los rayos se replegarán en su fuente y allí los tendré estrechamente abrazados." [11]

Claude Cuénot exime a Teilhard de haber incurrido en un panteísmo condenable por la Iglesia, como si existiera uno que no lo fuere.

Para explicar esa fusión de Dios con la Materia lo aproxima a San Pablo y su noción de "Dios todo en todos" o a San Agustín: "*Deus intimior intimo meo.*" A lo mejor tiene razón y la intención secreta de Teilhard haya sido poner de relieve la omnipresencia creadora y la íntima convicción de que estamos sostenidos en nuestro ser por le pensamiento y la voluntad divina. ¿Por qué no lo dijo en el léxico nocional de la tradición teológica y echó mano de esa confusa lengua poética?

Este ha sido uno de sus secretos mejor guardados, pero si nos aproximamos un poco más a esa visión del abrazo de Dios con la Materia y la asociamos con la idea que se hizo del papel de la mujer en el mundo del espíritu, nuestra turbación crecerá a la par del erotismo místico que manifiesta el pensamiento de Teilhard.

El eros y la evolución de la castidad.

Sin lugar a dudas la mujer cumple un papel de primera importancia en la cosmovisión de Teilhard y esto no solamente por el papel Corredentor de María Santísima, sino por la intervención efectiva del amor carnal en el perfeccionamiento espi-

11.- *Le Christ dans la matiére,* N° 16 de la bibliografía *Cuénot.* Está también impreso en el *Hymne de l'Univers,* ed. du Seuil.

ritual del hombre, porque "Lo más vivo de lo Tangible, es la carne y para el hombre la Carne es la mujer."

Ahorramos la exégesis de esta frase que podrá ser interpretada por cada uno como le venga en ganas y trataremos, mediante referencias expresas a otros textos de descubrir si esta apasionada inclinación de Teilhard por la mujer debe ser entendida en un sentido místico o muy concreto y carnal como parece ser la inevitable consecuencia.

Mucho escribió Teilhard sobre este tema y la indiscreta adhesión de sus seguidores facilitó al conocimiento público algunos escritos que la *Compañía de Jesús* hubiera querido conservar secretos. Desgraciadamente circularon un poco por todas partes y llevan la marca inconfundible de su estilo. El primero de ellos se llamó "*L'Evolution de la Chasteté*" y apareció fechado en Pekín en 1934. Otro "*Le feminin Matiére*" que lleva el número 3030 de la bibliografía *Cuénot*.

Hasta el momento en que se conocieron estos trabajos nadie había puesto en duda la intachable conducta sexual del teólogo de la evolución, pero a partir de algunas referencias bastante claras de estos escritos muchos comenzaron a pensar que su materialismo místico, a pesar del misticismo, se volcó también en efusiones algo más que simbólicas en su relación con el sexo opuesto.

Su experiencia con la mujer data del año 1911 y coincide, por una de esas extrañas jugadas del destino, con el año de su ordenación sacerdotal. Hasta esa fecha, según propia confesión, sólo había conocido a la mujer en abstracto:

> "A partir del momento crítico en que, tirando por la borda viejos moldes familiares y religiosos, comencé a despertar, a formularme verdaderamente a mí mismo, nada se ha desarrollado en mí que no haya sido bajo la mirada y la influencia de una mujer..."

> "No se esperará de mí —añade— otra cosa que el homenaje general, casi adorante, que sube del fondo de mi ser, hacia aquellas cu-

yo calor y encanto han pasado, gota a gota, a la sangre de mis queridas ideas."

No faltarán las almas rosas que vean en estas efusiones la expresión de una ternura, púdicamente retenida, en los límites de una piadosa amistad.

"En el hombre —aunque se encuentre al servicio de una causa o de un dios— no hay acceso a la madurez y a la plenitud espirituales sin alguna influencia sentimental que venga a sensibilizar su inteligencia y a excitar, por lo menos inicialmente, las potencias del amor. Ningún hombre puede pasarse de lo femenino, como no puede hacerlo de la luz, el oxígeno o las vitaminas."

El amor humano no alcanza su madurez si no es bajo la influencia del impulso sexual. Amor y sexualidad son expresiones de una idéntica expansión mística, por esa razón podía decir, en "*L'Evolution de la Chasteté*" que la religión es un sexual elaborado, expandido, sublimado.

Una nutrida correspondencia con varias corresponsales nos instruye sobre las intimidades de este nuevo arte de amar y las ambigüedades a que puede dar lugar la palabra sublimación. Sabemos por experiencia que del dicho al hecho hay un largo camino para andar y muchos pueden creer que el Reverendo Padre Teilhard se quedó en la pura conversación de su sublimado onanismo. No obstante hay declaraciones suyas que dan lugar a interpretaciones menos líricas.

"La energía de la que se alimenta y se teje nuestra vida interior es primitivamente de naturaleza pasional. El hombre, como otro animal, es esencialmente una tendencia a la unión completiva, un poder de amar. Esto dijo Platón hace mucho tiempo. Es a partir de este impulso primordial que se desarrolla, sube y se diversifica, la lujuriante complejidad de la vida intelectual y sentimental. Por amplias y altas que sean nuestras ramas espirituales, arraigan en lo corporal. Es de las

reservas pasionales del hombre que se levanta transfigurado, el calor y la luz del alma. Allá como en su germen, se concentra inicialmente para nosotros la punta más fina, el resorte más delicado de todo crecimiento espiritual."

Sería grosero pensar que un párrafo como éste no merezca una interpretación perfectamente aceptable para la antropología tradicional a pesar de las turbias confusiones del texto y lo mismo se puede decir con respecto al papel de animadora en la obra del espíritu que atribuye a la mujer: "el hombre y la mujer están designados por la Vida para promover el más alto grado posible de espiritualización de la tierra".

Y añade un pensamiento que termina de expresar lo que Teilhard espera fundamentalmente de la relación con la mujer: "Por importante que sea la maternidad de la mujer no es casi nada comparado con la fecundidad espiritual. La mujer expande, sensibiliza, lo revela a sí mismo a aquél que la hubiere amado."

La pregunta, que algunos comentadores maliciosos han hecho, es si el uso de la mujer para fines de promoción espiritual supone o no la relación carnal. La respuesta que han tomado los escritos del Padre Teilhard no deja mucho lugar a dudas: "el don del cuerpo —escribía nuestro jesuita— ¿no es la forma completa bajo la cual se ofrece, para su sublimación, la potencia espiritual de la materia?"

Nada de contactos inmediatos que revelan una prisa carnal poco sublimada. Conviene esperar que la llama del deseo arda con una luz promisora de mejores éxtasis para lograr así un encuentro que sea al mismo tiempo físico, místico y si es posible pleromático. Lo dice Teilhard con palabras que eximen de cualquier comentario: "Nada de contacto inmediato, *'mais la convergence en haut'*. El instante del don debe coincidir con el encuentro divino. Es todavía la fe en el valor espiritual de la carne, pero la virginidad tiene también su lugar. La castidad se convierte, esencialmente, en un don retardado."

Lucien Rebatet que además de haber sido un gran crítico musical, tenía un talento literario innegable, escribió un libro extraño *Les Deux Etendarts* donde narra las aventuras de un aspirante a jesuita y de una niña que se aman en una suerte de carnalidad sublimada que se pudo inspirar en las enseñanzas de este insólito sacerdote. A quienes quieren profundizar más sobre este nuevo "ars amandi" pueden leer las cartas que Teilhard escribió a Leontina Zanta y que fueron publicadas por Desclée en año 1965 con el título *Lettres a Leontine Zanta.* Su gran admirador y editor Claude Cuénot ha dicho al respecto todo cuanto se podía decir, sin entrar en detalles escabrosos. Por él sabemos que murió en la casa de una gran amiga y no en el Convento de la Compañía de Jesús como lo hubiera exigido una vida más disciplinada.

TEILHARD APOLOGETA.

El R. P. Guérard des Lauriers decía en un artículo "*A propos du P. Teilhard de Chardin*" que la apologética era una tarea muy difícil que convenía dividirla, para su estudio, en tres grandes tipos: la defensa propiamente dicha, el ataque y la absorción. Sin lugar a dudas el Padre Teilhard había intentado una apologética de absorción cuando se decidió hacer entrar el evolucionismo en las verdades de la fe tradicional. Este tipo de apologética, con ser la más fructuosa de todas "corre el riesgo, igualmente, de ser la más peligrosa, porque si fracasa mete en la verdad un sistema heteróclito y segrega, a partir de él, una viscosidad opaca de la que es difícil extraer la buena doctrina".

Teilhard, indudablemente, no había podido sortear ese peligro y para colmo de males había complicado las dificultades correspondientes al sistema evolucionista con otras nacidas de un lenguaje más poético que técnico o filosófico. Se podía admitir, con el propósito de iniciar una discusión aclaratoria, que existía, efectivamente, un movimiento cosmogenético, que lue-

go de convertirse en biogénesis y más tarde en noogénesis, culminaba posteriormente en la Cristogénesis. Este proceso suponía una evolución universal que apuntaba, *finalísticamente,* hacia un misterioso punto Omega que emergía, sea como forma cabal y terminada del proceso o como algo trascendente alcanzado por la marcha ascensional del mundo.

Como tal finalidad comienza antes que empiece la vida en razón de la hipótesis evolucionista total, se puede decir que tanto la conciencia humana como el punto Omega Crístico se encuentran virtualmente al nivel de la energía material. Esta afirmación sin pruebas de ninguna especie, se hace no obstante en nombre de la ciencia con una suerte de inferencia inspirada en los fenómenos radioactivos que resumen, en la imaginación de Teilhard, el carácter de una verdadera anticipación de la conciencia.

> "En lo pre-viviente —afirmaba Teilhard en su libro *Apparition de l'homme*— en lo Radial, la conciencia todavía no existe, pero por una interiorización suficiente impulsada de los corpúsculos, nos será posible concebir que la Conciente axial, en fin capaz de anudar sobre sí, directamente centro a centro, escapa a la servidumbre periférica de la complejidad físico-química."

El empleo de las mayúsculas, en esta oportunidad como en otras señaladas anteriormente, tienen por misión dar un punto de apoyo a la fantasía para que imagine a una Radiación más cercana a la Conciencia, de los pudiera estar una radiación de una conciencia con minúscula. Es un procedimiento ingenuo pero suele dar buenos resultados en ciertas mentes predispuestas para recibir una sugestión de estos modestos recursos tipográficos.

El Padre Teilhard debía saber, como lo sabe un poco mejor su discípulo Claude Tresmontant, que la reflexión metafísica nace de un análisis ontológico del ente y no de un determinado tipo de movilidad física, objeto formal de alguna ciencia

particular. Si su intención era comprender adecuadamente la función de "eso que lucía en el corazón de la materia", el camino más seguro era aquél auspiciado por la escuela de Aristóteles. Los movimientos materiales inorgánicos, si tienen una finalidad, no aparece en la observación del físico, a no ser que éste la provea con un complemento proyectado por sus propios deseos. Esto es lo que permitiría suponer "una interiorización suficientemente impulsada de los corpúsculos" para así "concebir"... ¿Qué es lo que podemos concebir de esa manera?

Decía Bossuet "que el peor desvarío del espíritu es el de creer que las cosas son lo que uno quiere que sean y no eso que en realidad son". Teilhard amaba profundamente sus metáforas y éstas lo llevaban por senderos que son bastante extraños a la ciencia. Si sobre el mismo fenómeno que Teilhard tomaba como modelo de aproximación a los fenómenos vivientes leemos la opinión de un físico cabal como Schrodinger, veremos que explícitamente excluye a los fenómenos radiales como aptos para dar una interpretación de lo viviente.

Lo menos que se puede afirmar de la apologética de absorción de Teilhard es que no solamente fracasó en su intento de integrarla a las verdades de fe católicas, sino que ni siquiera las comprendió en el sentido preciso que les da la ciencia y solo aventuró a escribir un poema sobre la naturaleza que lo emparenta más con Lucrecio que con Darwin.

TEILHARD Y LA TEOLOGÍA.

Existió un tiempo en que la mayor parte de los críticos de Teilhard de Chardin disponían de un cierto espacio en sus escritos para ponderar los méritos del sacerdote ejemplar, del creyente sin fisuras y del aventurado misionero. Después de la aparición de sus escritos más íntimos y de la revelación de algunas de sus connivencias internacionales, tales recaudos no me parecen necesarios y habría que leer con gran atención lo

que él mismo dice con respecto a su papel en el seno de la Iglesia, para reconsiderar el valor de su misión sacerdotal.

La ciencia de Teilhard nunca satisfizo del todo a los verdaderos científicos que observaban en sus trabajos un innecesario esfuerzo de imaginación. La filosofía de Teilhard no ha tenido mejor suerte con los filósofos profesionales quienes lo pasaban con alivio al campo de la teología. ¿Mereció en este terreno una consideración más seria?

Tomemos como simple punto de partida su interpretación del pensamiento teológico de San Pablo y de San Juan en donde hace caso omiso de todo cuando la tradición ha enseñado a propósito de la exégesis de los textos de la Escritura. Explica el pensamiento de uno y otro Apóstol con tanta más libertad, cuanto más impregnada su interpretación de elementos extraños al ámbito de la teología tradicional.

> "La Encarnación —afirma— es una renovación, una restauración de todas las fuerzas y las potencias del Universo; el Cristo es el instrumento, el Centro, el fin de toda la creación animada y material; por Él todo es Creado, santificado, vivificado. He aquí la enseñanza constante y corriente de San Juan y de San Pablo (los más cósmicos de los escritores sagrados), enseñanza que ha pasado a las frases más solemnes de la liturgia... pero que nosotros repetimos y que las generaciones dirán hasta el fin, sin poder dominar ni medir la significación profunda, ligada como está a la comprensión del Universo." [12]

En la comprensión del universo radica la novedad de la exégesis teológica de Teilhard y, al mismo tiempo, la posibilidad de saber que los misterios de la fe, en especial los relacionados con la Encarnación del Verbo, están, en alguna medida, inscriptos en el movimiento evolutivo del mundo material. La teo-

---

12.- *Himno del Universo.*

logía de San Juan y de San Pablo es letra muerta si no se la entiende a la luz de la cosmogénesis tal como Teilhard la ha revelado al mundo y tal como los santos mencionados, no la pudieron conocer nunca porque tuvieron la mala suerte de nacer algunos siglos antes que nuestro sacerdote.

Hay quienes atribuyen reflexiones de esta naturaleza a la inocencia teológica del Padre Teilhard y no a un deliberado propósito de cambiar la perspectiva de la sabiduría revelada. Es contar demasiado con la ignorancia de un pastor que cursó algunos años de teología y que no siendo un imbécil tuvo la oportunidad de comprender, en líneas generales, los principios de la doctrina tradicional.

> "Luego que Jesús nació, creció, murió y resucitó —sigue recitando en el mismo *Himno del Universo— todo sigue moviéndose porque el cristo no ha terminado de formarse.* No ha atraído hacia sí los últimos pliegues del vestido de carne y de amor que forman sus fieles. El Cristo místico no ha alcanzado su pleno crecimiento, ni tampoco el Cristo cósmico. El uno y el otro son y devienen y en la prolongación de esta fecundación se encuentra el último resorte de toda actividad creada... El Cristo es el término de la Evolución, aun natural de los seres. La Evolución es Santa."

La Gracia y la naturaleza se confunden en el mismo abrazo evolutivo y desaparece la gratuidad de la Redención. Con ella, las exigencias religiosas y morales de una conversión voluntaria. La Encarnación ha pasado de Jesús al seno del movimiento cósmico y por lo tanto todos somos arrastrados por un impulso evolutivo que no tiene ninguna necesidad de consultar nuestra buena o mala disposición interior para cristificarnos: *l' évolution est sainte, voilá tout!*

Lo que resulta difícil es comprender el papel de la Iglesia y el suyo propio como sacerdote, en el caudal de este río evolutivo que se lleva todo por delante hasta desembocar en el punto Omega.

Monseñor Andrés Combes en un artículo titulado *"A propos de la Théodices Teilhardienne"* comentaba este párrafo con la siguiente reflexión:

> "Comprender el universo era captarlo como constituido por esa fusión de naturaleza y Gracia, en virtud de la cual no existe ni se mueve nada más que por la Encarnación y tiene su acabamiento en la plenitud del Cristo cósmico. En rigor de términos no se trataba de cristianizar la evolución, sino de descubrir en ella lo crístico."

Se preguntaba Combes: ¿De dónde le venía a Teilhard esta visión? ¿A dónde pretendía llegar con ella?

La segunda pregunta ha sido contestada por el mismo Teilhard en una frase que no precisa explicación: "Desarrollar una Cristología proporcionada a las dimensiones actualmente conocidas del universo."

Como probablemente el mismo Cristo Jesús ignoraba esas dimensiones, la Cristología que inspiró a sus Apóstoles respondía a las demandas de un tiempo y de una ciencia por las que no había soplado el viento de la evolución total. Si estas ideas no tuvieran antecedentes modernistas claramente discernibles, se podría seguir creyendo en una suerte de "lapsus" teológico cometido por un sacerdote a quien las excavaciones y los pitecantropus habrían afectado el discernimiento doctrinal. Nada hace suponer un error de esta naturaleza, ni el verdadero carácter de Teilhard de Chardin ni el cuidado que se tomaron sus discípulos para lograr la introducción de su sistema en el seno de la Iglesia.

La idea del mundo sostenida por el Padre Teilhard compromete, en una original confusión, su ciencia, su teología y su filosofía. Esta confusión se puede observar con cierta facilidad en el aparato nocional que usó para hacerse comprender.

LA LENGUA DEL PADRE TEILHARD.

Cuénot, que se había compenetrado de su pensamiento hasta un punto en donde resulta difícil discernir cuando escribe uno u otro, decía que la misión de Teilhard consistía "en exaltar el desarrollo unitario de un mundo tangible, bajo la influencia de la potencia crística, así como el ascenso de los efectos de la Encarnación en el universo donde el Cristo se ha insertado y continúa obrando eucarísticamente." Era muy lógico que para hacer entender un proceso de esta naturaleza había que modificar totalmente las antiguas nociones del lenguaje teológico y emplear un vocabulario impregnado con esta nueva visión del mundo. Damos a continuación algunos ejemplos significativos del idioma de Teilhard.

Amonizar. Podría ser simplemente un sinónimo de amar si se mantuviera en los modestos límites de la etimología tradicional y no se cargara con el peso de una energía que el Padre descubrió en los secretos movimientos de la materia. Esta amorización recorre los cambios producidos en los minerales durante el proceso de la cosmogénesis, se impregna de fuerzas vitales en la biogénesis y adquiere un sello decididamente personal en el último acto de este gran drama de amor que confluye, por la noogénesis, hasta el punto Omega.

La Teología enseña que la creación es un acto de amor, pero estábamos acostumbrados a percibir su influencia a partir de Dios hasta la criatura. Este cambio de trayectoria nos sorprende un poco y para decir la verdad, nos confunde, porque en lugar de advertirlo en la reflexión teológica, tenemos que verlo en las probetas del químico, en las mediciones del astro físico y por supuesto en las excavaciones del paleontólogo. Todos estos honestos hombres de ciencia hacían su oficio sin mezclar la fe con sus descubrimientos. Gracias al Padre Teilhard de Chardin el "*amor Dei*" es claramente discernible en la punta de un pico, como en la lente del microscopio. Lo curioso del caso es que

Teilhard no dice que esa visión sea el resultado de una intuición religiosa, sino que más bien es un dato de la observación científica. Indudablemente esto alarma un poco a los científicos y les inspira el dulce deseo de remitir a Teilhard a otra especialidad para evitar en las suyas tan bizarros encuentros.

Ascesis de Travesía. Designa con esta frase al movimiento por el cual el espíritu, apoyándose en las cosas materiales, elige aquellas que más convienen a sus propósitos para la realización del cuerpo místico. Noción bastante extraña si se tiene en cuenta que el concepto de Cuerpo Místico es eminentemente teológico y su realización efectiva, es obra concurrente de la Gracia y la buena voluntad de los creyentes que aceptan esa infusión del Espíritu Santo en las virtudes teologales y las cultivan en el seno de la Iglesia. No podemos explicarnos qué tipo de conocimiento, de intuición carismática o de don profético permite advertir en las cosas materiales "eso que ellas tienen de elegidas o predestinadas para la santificación y organización de ese cuerpo".

Es probable, en vía de hacer conjeturas sobre la situación edénica del primer hombre, que Adán haya tenido un conocimiento de esa naturaleza cuando Yahvé le enseñó el nombre de las cosas. Pero este saber se fue perdiendo en el curso de la historia y el esfuerzo científico es un intento de aproximación muy limitado, por la aplicación de un método que no quiere ir más allá de lo verificable en el terreno de las constataciones sensibles.

Biogénesis y Bioesfera. He aquí dos términos típicamente telardianos que suponen la aceptación sin pruebas de la existencia de un impulso de complejización que, a partir de la cosmogénesis, da nacimiento a los seres vivientes. Para el Padre Teilhard de Chardin la existencia de Pasteur es un hecho insignificante que no prueba nada contra la posibilidad de la generación espontánea. Pasteur hizo algunos experimentos y fundó buenas razones que valen para nuestra época, pero desapare-

cen como por encanto si nos remontamos con la imaginación a otro tiempo y a otras circunstancias, desgraciadamente desconocidas, pero que no pueden haber dejado de obrar si deseamos con toda el alma comprender biogenéticamente el proceso. Tenemos derecho a no desear esta explicación y ponernos así, por una decisión voluntaria, fuera del sistema de Teilhard. La fantasía del Padre no para ahí y sugiere la existencia de una vasta zona telúrgica cuyas propiedades físicas no sólo permitirían, sino que auspiciarían el desarrollo de lo orgánico. No debemos confundir esa zona generadora de vida con un simple espacio terrestre favorable al crecimiento de los vivientes. No se trata de un "*habitat*" climático adecuado, sino de un lugar cuyas condiciones físicas permiten e impulsan la aparición emergente de la vida, que ya vendría exigida como la coronación de un conato pre-existente.

Centridad. Magnitud variable, admite Cuénot, proporcional al número de lazos y elementos contenidos en cada partícula cósmica considerada. Un centro es tanto más simple y profundo cuando se constituye en el corazón de una esfera más densa y de radios más grandes.

No se precisa ser un lince para comprender que se trata de una imagen imposible de ubicar en un sector determinado de la realidad, pero fácil de retener en la imaginación si se desea seguir la explicación de Teilhard.

Esta noción está completada con otra a la que llama "lo céntrico" o punto de unión entre lo cósmico, lo humano y lo crístico. Tomo tal definición de Claude Cuénot, exégeta autorizado para dar una buena explicación del pensamiento de su maestro. La importancia que posee lo céntrico aparece con toda claridad si se observa que, al reflexionar con fuerza sobre sí mismo, hace emerger un trascendente.

Con toda probabilidad esta es una manera novedosa de señalar al hombre transfigurado por la Gracia santificante. Nos asegura Cuénot que ella nos aproxima "a la tradición auténtica-

mente espiritual del cristianismo y especialmente del catolicismo". Si algún mal pensado, recordando el *Monitum* del Santo Oficio, dijera que del catolicismo han partido las críticas más ácidas a su extraño sistema, Cuénot se apresuraría a añadir que se trata de un catolicismo "plenificado, ecumenizado, convertido a su propia realidad" y no ese otro catolicismo rémora del progreso, oprobio del evolucionismo integral y que parece definitivamente anclado en el ejercicio de las distinciones escolásticas.

El drama del cristianismo, asegura nuestro Doctor, está en que "Israel y la Iglesia se han escindido, rechazándose mutuamente y esto, como lo ha visto tan bien Gérard Soulages, es porque la Iglesia se ha fijado en el conceptualismo griego escolástico y en el juridicismo latino".

En pocas palabras la Iglesia fue edificada sobre la civilización latina y este irreversible hecho histórico del que el Padre Teilhard no tiene la culpa, llevó a los pensadores católicos a sufrir la influencia discriminadora de la filosofía greco latina. Por supuesto el mejor antídoto contra la extravagante costumbre de distinguir para unir está en el pensamiento del Padre Teilhard donde inútilmente se buscarán las distinciones más elementales.

Confía Claude Cuénot en el gran valor terapéutico de la confusión telardiana, "porque gracias al soplo profético de Teilhard, el cristianismo podrá asumir la fe de Israel —fe en un Dios que hace la historia por medio de su pueblo, fe en una creación que se logra en una suprema superación, fe en la tierra y en el cielo. El marxismo, ese mesianismo laicizado, encontrará y descifrará su mensaje en el alma misma de los creyentes".[13]

Admite que un pensamiento de tal naturaleza puede ser confundido con una gnosis, pero considera que de ser así, esa gnosis estaría en la línea de las palabras pronunciadas por San Juan en su prólogo al Evangelio que lleva su nombre.

13.- CUÉNOT, C., *Teilhard de Chardin*, ed. du Seuil, París 1963, p. 163.

Realmente hay personas que resultan un poco desconcertantes. Este Cuénot después de habernos endilgado una aplastante homilía sobre la influencia greco latina y sus desastrosas consecuencias en la economía del cristianismo, elige como paradigma de su gnosis liberadora, al único Evangelio originalmente escrito y pensado en griego y que tomó, para designar a Cristo, una de las más aborrecibles nociones de su léxico filosófico.

Cristo Cósmico. Noción indispensable para abrazar en una sola mirada el Alma superior y el hogar físico de la creación "que soporta realmente y sin metáforas" el universo. Allí se ofrece "al mismo tiempo como salud del alma sobrenatural y de toda la construcción física que condiciona las almas".

Esta es una manera pleromántica de señalar turbiamente el carácter espiritual y físico de nuestra salvación. No obstante, el énfasis puesto por Teilhard en los condicionamientos cósmicos de las almas, va mucho más allá de la simple referencia a la resurrección de nuestra carne y apunta, con gesto visionario, a la presencia del Cristo secreto en el interior de la materia y animando, no solo el girar de las estrellas, sino el movimiento intrínseco de las átomos.

Cristo Evolutor. Como animador interior del mundo, Cristo conduce todo el proceso cosmogenético. En este sentido el misterio de la Encarnación del Verbo, aunque se cumple anecdóticamente, en la persona de Jesús de Nazareth, se expresa esencialmente en el movimiento evolutivo del universo. De la misma manera la Redención deja de ser un misterio simplemente religioso que se incoa en la tierra y se cumple definitivamente allende el tiempo histórico, para convertirse en una realidad física que acompaña el desarrollo perfectivo del universo entero.

Cristo Humanizador. La Encarnación del Verbo en la persona de Jesús de Nazareth no es, en la perspectiva de Teilhard, un he-

cho indispensable para que se cumpla el proceso de cristificación porque éste es la coronación de un movimiento perfectivo inscripto en el plasma de nuestra constitución celular. Explica Cuénot: "El Cristo que por su Encarnación ha subrayado la dignidad de la persona humana y ha probado que la antropogénesis, la humanización progresiva de la tierra, la participación activa a la noogénesis, comportan una dimensión sobrenatural."

Cristogénesis. Significa la generación de Cristo no en tanto que Segunda Persona de la Trinidad Santa, sino en tanto que preparado por toda la evolución cósmica y "presente en el mundo por su cuerpo místico que estará en devenir hasta la 'Parusía'" El *Cuerpo Místico* es definido a su vez como un "organismo espiritual, animado y viviente, en el cual estamos biológicamente unidos y que permite la incorporación física de los fieles a Cristo".

Si alguien quisiera hacernos creer que esta definición del cuerpo místico es una ratificación en términos nuevos de aquella que enseñó siempre la Tradición Católica, abusaría un poco de nuestra inocencia. En primer lugar porque en esta definición, pese a todas sus oscuridades, el cuerpo místico se convierte, gracias a la evolución, en una suerte de propiedad accidental de la sociedad humana, obtenida por mutación biológica. Es, si se quiere, el conato de un cambio social inscripto en la base químico-fisiológica de nuestra naturaleza.

Cristo Omega. El Cristo, centro orgánico de todo el universo, no constituye una realidad nueva, es la explicación inevitable del misterio en el cual se resume todo el cristianismo. El movimiento cristificador realiza la coincidencia entre el centro universal crístico fijado por la teología y el centro universal cósmico postulado por la antropogénesis de Teilhard.

El término *postulado* ha sido empleado por el propio Teilhard y resulta el más claro de esta argumentación fuera de serie porque traduce, no sé si en la intención del autor, el carácter de pro-

posición arbitraria que nos ofrece sin pruebas para fundar el razonamiento posterior.

TEILHARD Y LA GNOSIS.

Moseñor André Combes se preguntaba en su artículo "*A propos de la Théodicés teilhardienne*" si el buen Padre se había contentado con leer *Los grandes iniciados* de Schuré o había leído también el libro titulado *La Evolución Divina* donde advertía algunas reflexiones muy semejantes a las que Teilhard hizo con posterioridad.

La expresión "Cristo Cósmico" asociada a la evolución planetaria y algunas especulaciones en torno al origen del hombre fueron en un tiempo la especialidad de Schuré un poco antes de la Primera Guerra Mundial.

Sobre la impresión que la lectura de Schuré causó en el Padre Teilhard existen dos cartas dirigidas a Margarita Teilhard que dan clara cuenta de ella. En la primera, fechada en Noviembre de 1918, le agradece haberle hecho conocer el libro de Schuré *Los grandes Iniciados* porque su lectura le ha permitido sentir "y pensar en el orden de las realidades que le interesaban a ambos".

Casi un mes más tarde, el 13 de diciembre, escribe a la misma destinataria:

> "que de golpe he podido remitirme a Schuré que me ha dado un placer inmenso y complejo: alegría de encontrar un espíritu extremadamente simpático al mío, excitación espiritual de tomar contacto con un alma apasionada por el Mundo, satisfacción de constatar que las cuestiones que me preocupan son aquellas que han animado la vida profunda de la humanidad, placer de ver que mis ensayos de solución convienen, en suma, perfectamente con los puntos de mira de los grandes iniciados sin alterar el dogma, y (a causa de la idea cristiana integrada) tienen al mismo tiempo su fisonomía muy particular y original".

No tengo ninguna de las luces que hacen falta para apreciar el valor de un auténtico gnóstico y mal puedo emitir un juicio de apreciación sobre Schuré que no sea el resultado de un contacto rápido y muy fragmentario. Me llama la atención que García Bazán, uno de los autores mejor informados sobre la gnosis entre nosotros ni siquiera lo menciona y mis dos gnósticos preferidos, Guénon y Évola, se refieren a él en escasas oportunidades y en tono despectivo. Si bien nada de esto es absolutamente determinante para concluir con los méritos de Schuré, sucede que ocupa un lugar bastante modesto en la jerarquía de los iniciados y nunca ha sido serio penetrar en la interioridad de una doctrina a través de los sacristanes y especialmente cuando se trata de un sacerdote que debió haberse nutrido, durante algún tiempo con *"il pane delli angeli"* como llamaba Dante a la Sagrada Teología.

M. Jules Artur, en un artículo aparecido en el número 102 de *La Pensée Catholique* y que llevaba el título de *"En relisant Edouard Schuré"*, encontraba en los escritos del Padre Teilhard, páginas que le recordaban, con todo su énfasis panteísta, a las de Schuré en su libro "L'Evolution Divine". Para muestra cita un largo párrafo de ese libro que parecía tomado de una obra de Teilhard, si por razones de tiempo no hubiera sucedido todo lo contrario.

> "Así desde el origen, desde el período saturnino de la vida planetaria, el pensamiento divino, el Logos que preside especialmente a nuestro sistema solar, tendía a condensarse, a manifestarse en un órgano soberano que sería en alguna medida su verbo y su hogar ardiente. Este Espíritu, este Dios, es el rey de los Genios Solares, superior a los Arcángeles, a las Dominaciones y a los Tronos y a los Serafines, a la vez su inspirador y la flor sublime de la creación conocida, fecundada por ellos y creciendo con ellos para superarlos, destinada a convertirse en la Palabra Humana del Creador, como la luz de los astros es su palabra universal. Tal el Verbo Solar, el Cristo Cósmico, centro y pivote de la evolución terrestre."

No es necesario ser un crítico muy sagaz para apreciar en uno y otro autor el mismo sesgo imaginativo que se complace en iluminar amplios panoramas cósmicos como si conociera el secreto de su consistencia; idéntica confusión entre lo espiritual y lo material; un gusto similar por el uso de términos enfáticos que pretenden aceptar como conocimientos científicos las afirmaciones más fantasiosas. Compárese el texto de Schuré con éste de Teilhard y obsérvese las similitudes de la inspiración:

> "En lo que concierne a las relaciones de Cristo con el Mundo, todo el problema teológico actual parece concentrarse en la escalada interior, de eso que se podría llamar el Cristo Universal." [14]

Es parecer de Jules Artur que Teilhard se habría empeñado en responder con su propio ejemplo a una suerte de profecía que Schuré anunció en un prefacio a *Los Grandes Iniciados*.

> "Es necesario que la ciencia se haga religiosa y que la religión se haga científica. Esta doble evolución que se prepara, conduciría final y forzosamente a una reconciliación de ambas en el terreno esotérico. La obra tendrá en sus conocimientos grandes obstáculos, pero el porvenir de la sociedad europea depende de ella. La transformación del cristianismo en sentido esotérico extrañaría la del judaísmo y la del Islam y algo así como una regeneración del brahmanismo y del budismo, en el mismo sentido esto daría una base religiosa para la unidad de Asia y de Europa."

La declaración de Schuré no puede satisfacer las exigencias de un verdadero gnóstico, para quien el problema no se plantea en el terreno de un sincretismo religioso, sino, precisamente, en el de un verdadero conocimiento salvador al que se llega, real y efectivamente, por la adecuada vía iniciática.

14.- CUENOT, *op. cit.*, p. 141, citación.

No sé si Schuré o Teilhard afirmaron poseer un conocimiento de esa naturaleza, probablemente no creían tenerlo, pero si la verdadera gnosis no existe y sus pretendidos beneficiarios no pasan de fabricar algunos ingeniosos trucos retóricos, tanto Schuré como el Padre Teilhard pueden ser admitidos en la misteriosa cofradía. Ambos estaban seguros de tener un conocimiento de la realidad a un nivel mucho más profundo que el de los filósofos y científicos. Usaban signos, símbolos y nociones de uso común en las gnosis y esperaban de ésta saber una consecuencia redentora. Además, y esta es una nota de suma importancia, conocían el futuro:

> "Todo el porvenir de la Tierra —escribía Teilhard prodigando mayúsculas— me parece pendiente del despertar de nuestra Fe en el Porvenir."

No hay fe sin conocimiento, para quien está atento al curso del movimiento que lleva hacia el futuro y sabe leer en sus expresiones lo que vendrá, nada más lógico que una sabia anticipación de los sucesos.

> "El pasado —aseguraba Teilhard en una carta fechada el 9 de septiembre de 1935—, me ha revelado la construcción del porvenir (...) Precisamente para poder hablar con alguna autoridad del porvenir, es para mí esencial establecerme con más solidez que nunca como especialista del pasado." [15]

TEILHARD Y EL PROGRESO.

La palabra progreso, cuando no se usa como consigna del optimismo revolucionario, quiere decir muchas cosas. En su

---

15.- *El Porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1962, p. 14.

primera acepción apunta a un movimiento que se efectúa en una dirección determinada sin que se denote el carácter bueno o malo del fin de esa marcha. Así se dice de alguien que progresa en sus estudios, en su carrera, en su curación, en su enfermedad o en su vicio. Progresa una ciencia, un movimiento de caridad social, una peste o un incendio.

Modernamente el término se contagió con el ritmo ascensional de la conquista técnica de la tierra y significó, casi exclusivamente, un movimiento de mejoramiento constante en las condiciones de la instalación terrena del hombre. En esta última acepción la tomó el Padre Teilhard de Chardin y trató de aplicar al porvenir del hombre, los fundamentos espirituales de su profundo optimismo.

Desde el preciso instante que descubrimos que las cosas del mundo cambian, podemos apostar que vamos hacia mejores tiempos. En una palabra ¡Avanzamos! y la seguridad de esta postura es el mejor argumento contra los inmovilistas que se creen en posesión de una perfección consumada.

A propósito de todos esos biólogos malhumorados que niegan la hipótesis de una evolución progresiva, porque solamente observan mutaciones regresivas, Teilhard los invita a pensar en que el progreso del pensamiento se hace en el nivel de la conciencia colectiva:

> "El progreso no es lo que piensa el vulgo... no es inmediatamente la dulzura, ni el bienestar, ni la paz. No es el descanso... es esencialmente una fuerza, la más peligrosa de todas las fuerzas. Es la conciencia de todo cuanto es y de todo cuanto puede ser. Aun cuando se levante un clamor indignado, aunque se hieran todos los prejuicios, hay que decirlo porque es la verdad: Ser más es, antes que nada, saber más."

En tanto la diaria información que recibimos a través de todos los medios de comunicación dilata nuestro universo vivido a una escala planetaria, se puede decir que se ha expandido

nuestra conciencia y ha logrado la plenificación espacial de su horizonte. En este sentido muy preciso se puede hablar de progreso sin caer en fáciles divagaciones sentimentales. Teilhard no dudó nunca de la buena calidad de esas noticias y de su favorable proyección en la vida interior, siempre que en su adquisición superáramos el punto de mira individualista:

> "La entidad llamada a realizar el acto definitivo en el que cristalizará y florecerá la fuerza total de la evolución terrestre ha de ser una humanidad colectiva, en la que la plena conciencia de cada individuo se apoyará sobre todos los demás hombres, tanto de los que están vivos como de los que ya no existan." [16]

Esto no es tanto un vaticinio, como un conocimiento muy bien fundado en la observación de las mutaciones pasadas. La humanidad se socializa y se extiende a una organización a nivel mundial. Esta esperanza no coincide, exactamente, con la perspectiva cristiana que parece anunciar un fin intra-histórico catastrófico. Pero esto es porque no se ha comprendido bien el movimiento perfectivo de la Cristogénesis. Explica:

> "Cristo, lo sabemos, se consuma poco a poco en su cuerpo místico, en la suma de nuestros esfuerzos individuales a través de los tiempos. ¿Con qué derecho conferimos siempre un sentido metafórico a esta consumación, y la limitamos exclusivamente *al campo abstracto de la acción puramente sobrenatural*? Sin la evolución biológica que ha construido el cerebro no habría almas santificadas: 'a pari' sin la evolución del pensamiento colectivo, que es el único que puede realizar sobre la tierra la plena conciencia humana, ¿podría existir un Cristo consumado? Dicho de otro modo, sin el trabajo continuo de cada célula humana por reunirse a las demás, ¿sería físicamente posible la Parusía?" [17]

16.- *Ibid.*, p. 32.

17.- *Ibid.*, p. 34.

La Gracia es, en la perspectiva telardiana, algo abstracto. No sé bien el sentido exacto que le da a ese término, pero supongo, por lo que viene después, que se trata de algo sin consistencia física, sin cuerpo. En cambio la transformación cristocéntrica se inscribe con todas sus letras en la línea de una evolución corporal y se traduce en un cambio efectivo de la disposición psico-somática.

El Reino de Dios o la Nueva Jerusalem, como gustaba decir Teilhard en apoyo del movimiento sionista, no es tanto el resultado de la Gracia Santificante y nuestra buena voluntad, como una "renovación física de la vida" inscripta en el movimiento ascendente que viene de la propia Tierra.

> "Satisfaciendo y coronando mediante una fe rejuvenecida en Jesucristo, Centro físico de la Creación, la necesidad profunda de unidad que conmueve al Mundo, hallando en cambio en esta necesidad la energía natural para la renovación de su vida, así es como veo descender del Cielo y ascender desde la Tierra la Nueva Jerusalem." [18]

Las profundas observaciones biológicas del Padre Teilhard de Chardin, matizadas con una rica visión poética del mundo, suelen cargarse también con todo el peso de sus deseos. Sucede que las conclusiones a que llega el científico reciben el aporte volitivo de aquello a que aspira el ideólogo. De esta manera, cuando constata la veracidad de un hecho científico, su primer cuidado es hacerlo entrar con toda diligencia, en la atmósfera optimista de su ideología, sea cargándolo con alguna reflexión teológica o poniéndolo en el venturoso camino del progreso socialista.

Es un hecho comprobado que las especies aparecen, crecen, envejecen y se mueren, si aplicamos este conocimiento a nuestra propia realidad cabría preguntarse: ¿En qué fase de la vida

---

18.- *Ibid.*, p. 36.

nos encontramos? ¿Qué posición ocupa nuestra estirpe en esta curva de la existencia descriptiva por toda especie biológica?

No sé cuál sería la respuesta de un auténtico científico que aceptara la responsabilidad de esta pregunta. Teilhard cree poder responderla adecuadamente apoyándose en un fenómeno reconocido por los biólogos, aunque su valor de fase o etapa progresiva no haya sido señalado con suficiente vigor. "Me refiero a la asociación o mejor dicho a la socialización."

Este hecho, cuya constatación Teilhard sugiere con viva insistencia, sucede cuando los individuos de una especie, suficientemente multiplicados, tienden a agruparse con sus semejantes para formar un conjunto orgánico más o menos diferenciado. En otras palabras: "todo acontece como si en el curso de su existencia filética, cada forma viviente alcanzase (con mayor o menor éxito) lo que podría llamarse un período, o incluso un punto de socialización".

Muchos biólogos, menos inflamados por la prédica ardiente del Padre Teilhard, probablemente no vean en las especies esta fuerte tendencia a la socialización y consideren que éstas se encuentren más o menos fijadas en un tenor de sociabilidad que no excluye las expresiones de una discreta autonomía. Así la mayor parte de los vertebrados superiores mantienen, desde hace muchísimos siglos ciertas formas invariables de agrupación sin que se pueda advertir en ellos un conato que los impulse a estrechar sus vínculos y pasar de la manada tradicional a una forma de organización más estructurada.

Teilhard veía los fenómenos biológicos de acuerdo con los esquemas ideológicos de su fe en el progreso y por esa razón, luego de asentar el incuestionable principio de la socialización, se lanzó sobre nuestros orígenes para obsequiarnos con un sucinto resumen histórico donde repetía las consignas bien conocidas del evolucionismo integral: punto de partida simiesco, agrupaciones familiares, clanes, tribus, ciudades, naciones, imperios y finalmente la organización del planeta bajo una égida socialista.

"El haber admitido, confiados en la historia, que el Mundo expresa por su Pasado una marcha hacia el Espíritu, es reconocer igualmente que ya no tenemos que optar entre el ser y el no ser. ¿Optar? ¡Hace tiempo que estamos comprometidos! La elección entre ser y no ser tuvo lugar antes de nuestro nacimiento; o más exactamente, hemos nacido de esa misma elección, en cuanto se halla implicada en la marcha del universo orientada desde siempre. En rigor sería concebible una duda esencial sobre la primacía de la conciencia con relación a la inconciencia en una mente que surgiera súbitamente de la nada. Pero resulta contradictoria en un ser de naturaleza evolutiva, cuya génesis afirma esta primacía. En su forma radical el agnosticismo y el pesimismo están condenados por nuestra propia existencia." [19]

El progreso es algo inevitable y como la opción progresista ha sido tomada antes que naciéramos por el hecho, rigurosamente probado, de la orientación biológica radical, no habrá formas teratológicas de asociación y podemos descansar tranquilamente en la seguridad de un "*happy end*" garantizado por Teilhard.

Si no hay opción el hombre cristiano no tiene más que dejarse llevar por el impulso vital que lo dirige al Punto Omega sin necesidad de tomar decisiones peligrosas. En la generosa teología de Teilhard no cabe el infierno ni la condenación eterna. La carne es santa, el mundo está bien orientado por la cosmogénesis, la noogénesis y la Cristogénesis. El Demonio no tiene razón de ser y podemos descansar en la absoluta seguridad de recibir los beneficios de un socialismo con rostro humano sin correr los riesgos de la organización policial totalitaria roja o amarilla.

19.- *Ibid.*, p. 65.

TEILHARD Y EL INFIERNO.

Si Teilhard hubiera permanecido asépticamente al margen de la Iglesia, su obra, como la Schuré u otros mistagogos más o menos conocidos, habría sido el alimento espiritual de alguna capillita perdida en la oscuridad de sus extravagancias. Desgraciadamente era un miembro activo de la Compañía de Jesús y por ende un sacerdote católico. Debía actuar en el seno de la Iglesia y desde allí expandir su buena nueva y dar alguna respuesta a los puntos en que su novedad no coincidía con la Tradición. Uno de esos puntos era la existencia de Satanás y la realidad personal de los demonios.

¿Como metemos estos resabios esjatológicos de la vieja teología en el torrente de la evolución progresiva? Teilhard hace algunas referencias a la existencia de este abismo de maldad inexplicable en el contexto de su laborioso sistema, pero obligado por sus funciones sacerdotales, hizo de tripas corazón, y asumió la pesada faena de integrar estas verdades de fe sin renunciar a su optimismo fundamental.

Cuénot explica que no se trató de una concesión a la fe común, admitida a título provisorio para hacer pasar el resto de sus especulaciones, no estaba en su índole una debilidad de esta naturaleza. Aceptó la existencia del mal y de las fuerzas infernales porque era, antes que nada, un teólogo católico. Pero su religión, se apresura a añadir el informado discípulo, estaba enteramente desmitificada.

En su trabajo *Le Milieu Divin* Teilhard inserta una oración en donde ensaya explicar lo que podía entender de esas realidades sobrenaturales:

> "Vuestra revelación Señor, me obliga a creer más. Los poderes del Mal en el universo no son solamente una atracción, una desviación, un signo menos, un retorno aniquilador a la pluralidad. En el curso de la Evolución Espiritual del Mundo, elementos concientes, Mónadas, se ha desprendido libremente de la masa que solicitaba vuestra Presen-

cia. El Mal se ha como encarnado en ellas. Y ahora hay alrededor mío, mezclados con vuestra luminosa Presencia, presencias oscuras, seres malvados, cosas malignas. Este conjunto separado representa una resaca definitiva e inmortal de la génesis del Mundo. Hay tinieblas no solamente interiores sino también exteriores. Esto nos dice el Evangelio."

La imagen no es mala, el río caudal de la evolución deja en las riberas restos de una substancia refractaria al progreso. Desde un punto de mira estrictamente ortodoxo habría algo que decir con respecto a esta aceptación desmitificada de los malos ángeles y sus humanos servidores. Nos conformamos con señalar el tono resignado con que acepta el hecho y la casi imposibilidad de poder ubicarlo en el torrente de su optimismo evolucionista.

"Me habéis pedido Mi Dios, de creer en el Infierno —se queja—. Pero me habéis prohibido pensar, con absoluta certeza, que un solo hombre se haya condenado. No buscaré contemplar los condenados, ni aún en alguna medida, a saber si existe alguno. Pero aceptando sobre vuestra Palabra el Infierno, como un elemento estructural del universo, rogaré, meditaré, hasta que en esa cosa temible aparezca para mí un complemento reconfortante, aún beatificante, a las visiones que me habéis abierto sobre vuestra omnipotencia." [20]

Mientras esa integración no se produzca, Teilhard se comprometió a no ver en el infierno algo capaz de destruir la unidad substancial del Pléroma donde lo natural y lo sobrenatural se abrazan para constituir una totalidad perfecta:

"Los Espíritus caídos no podrían, también lo sé, alterar la perfección del Pléroma. Cada alma que se pierde, pese a los llamados de la Gracia, arruinaría la perfección de la unidad común, pero Vos les

---

20.- *Ibid.*

oponéis, Señor, una reparación de ésas que restauran, a cada instante, el universo en una frescura y pureza nuevas. El condenado no está excluido del Pléroma, solamente de su faz luminosa y de su beatificación. Él pierde el Pléroma, pero no por eso el Pléroma lo pierde."[21]

Con este epitafio la Evolución queda satisfecha y puede seguir con toda tranquilidad su marcha hacia la "*Pleromización*" a pesar de los caídos "*nel mezzo del cammin*". Teilhard se propuso no pensar más en ellos y no admitir la cosa como una situación que amenaza la seguridad de nuestras propias vidas.

CONCLUSIÓN.

La Iglesia Católica fue creada por Nuestro Señor Jesucristo para que fuera el fiel custodio de las verdades reveladas y de todas las que, fundadas en ellas, constituyen el cuerpo dogmático. Para que esa fidelidad no flaqueara a raíz de las humanas debilidades de sus servidores, Cristo la dotó de una asistencia sobrenatural que se manifiesta en su vida sacramental y en el carácter infalible del Magisterio de Pedro para todo cuanto se refiere a la fe y las costumbres.

La Iglesia adoptó como centro de su irradiación la ciudad de Roma y con ella tomó su idioma, el latín, y todo el esfuerzo cultural que la latinidad había extraído de Grecia para convertirlo en instrumento idóneo de su faena educativa. La filosofía helénica asumida a la luz de las verdades reveladas y volcados sus contenidos conceptuales en el preciso idioma del Lacio, se convirtió en el mejor elenco nocional para comprender las verdades teológicas.

Se corre un grave peligro, cuando tentados por formas de expresión extrañas al espíritu de la tradición católica romana,

21.- *Ibid.*

se abandona el método escolástico llevado a su perfección por Santo Tomás de Aquino y haciendo caso omiso de las precisas distinciones hechas en las diversas ramas del saber, se mezclan las perspectivas de conceptualización con el deseo de lograr una vaguedad lógica propicia a la exaltación de la fantasía.

Se suele tomar, con demasiada frecuencia, el desorden de la imaginación por eso que, en la lengua bárbara de nuestro tiempo, se llama "vivencia" tal vez porque traduce, junto con la labor intelectual de comprensión, la conmoción de los afectos que tales representaciones provocan. Teilhard de Chardin fue un maestro en ese tipo de confusiones y porque supo, como muy pocos, despertar un cúmulo de emociones turbias, se convirtió en el profeta de todos aquellos que confunden *"il ben dell'intelletto"* con una suerte de eretismo sentimental.

IV

Un testimonio entre dos guerras: Brasillach

Explicación.

Es indudable que Francia posee, entre los países europeos, una situación de privilegio, no solamente porque se encuentra en el centro geopolítico de todas las tensiones históricas, sino también por el temperamento francés, tan sensible a los cambios y a las influencias y, al mismo tiempo, tan difícil de cambiar y ser influido. Ambas condiciones dan a sus testimonios una singular lucidez y permite al estudioso de la historia asomarse a los hechos, a las ideas y a los sentimientos de una época a través de un testigo que ha estado en el centro de las tempestades y ha sabido expresar con gran claridad sus experiencias.

Para el tiempo que va de una guerra a otra me ha parecido conveniente convocar la figura de Roberto Brasillach, cuya obra

escrita abarca doce volúmenes donde se puede hallar la novela, el ensayo, la crónica histórica, la nota periodística, el artículo sobre la situación política, la carta y el poema. Una labor tan intensa en la vida de un hombre que murió cuando apenas tenía treinta y seis años, habla con elocuencia de la apasionada atención que puso en todos los acontecimientos que jalonaron su existencia.

Jacques Talagrand, conocido por su seudónimo de Thierry Maulnier, dijo de las opciones que habían tentado el espíritu de esa generación, que el debate no se dirimió en la elección de tales o cuales hombres:

> "la post guerra no fue una generación, ni un equipo, ni una escuela. No se trató de grupos, sino de valores, no se quiso probar que un éxito había durado mucho, sino que no había habido ningún éxito".
>
> "No se habló más de edades, ni de generaciones. Lo que fue siempre inhumano no es viejo ni es joven. El fin de la Primera Guerra Mundial no es algo que terminó, que ha pasado; es algo concluido que nunca debió haber comenzado como comenzó."

Se trató para esos jóvenes cuyos padres habían combatido en las trincheras, no de comenzar a fojas cero como pretendían los ideólogos, sino de reencontrar las grandes líneas vivientes que tomaban sus fuerzas en los orígenes de la civilización latina.

Eran perfectamente concientes de la crisis que los afectaba; lo habían leído en muchas partes y no solamente estaba escrito en los libros, lo estaban también en las costumbres y especialmente en el talante de esa gente sin calidad que dirigía la vida pública y se metía en los negocios más delicados de la cultura.

La palabra decadencia había sido pronunciada ¡y con fuerza! por Osvaldo Spengler tal vez con el propósito de aliviar el ánimo de su aplastante inercia. Spengler que no creía en la eterna juventud de Dios, apelaba a los oscuros mitos de la sangre

para combatir la senectud del dinero y lanzar los nuevos escuadrones para rescatar el sentido heroico de la vida.

Brasillach era francés y católico. Había respirado en su infancia la diáfana doctrina de la Iglesia Tradicional y en su incesante frecuentación de los clásicos había adquirido una formación tan al margen del romanticismo alemán que le resultaba absolutamente imposible ceder a la tentación de sus umbrosas convocatorias.

Además, para todo francés que no fuera definitivamente de izquierda, estaba Maurras y la Acción Francesa. Brasillach, que había militado en el movimiento monárquico, escribía a Henri Massis el 26 de agosto de 1942 cuando ya no pertenecía a la "Acción Francesa", estas palabras que hablan claramente de su deuda con Maurras: "Guardo mi inmensa admiración y aún mi afección por Maurras, cualquiera fuere la actitud de la Acción Francesa con respecto a nosotros."

"Nosotros" significaba la revista colaboracionista *Je suis Partout* en la que escribía Brasillach, convencido de que Europa sólo podía unirse bajo el sable federador de Alemania. Era el momento preciso en que las tropas germanas atacaban los bastiones rusos.

Massis recordó siempre su primer encuentro con el joven Brasillach que sometía a su juicio unas páginas dedicadas a evocar la juventud de Virgilio. Todo, en ese mozo de veinte años, recordaba a Massis su propia juventud. Nada de aquello que Brasillach amaba era extraño a su corazón francés. Pronto se estableció entre ambos esa inmediata familiaridad que se sella entre los que son de una misma estirpe espiritual.

> "Yo era el grave autor de esa *Deffense d'Occident* de la que esos jóvenes habían hablado todo el invierno, con gran seriedad, mientras hacían el internado de *"Louis Le Grand"*. Nació entre nosotros una amistad creciente, con una verdadera libertad de modos, una pasión por las ideas que se parecía a la pasión de jóvenes estudiantes que todavía eran. Podíamos hablar de Barres y de Gide, pasearnos bajo los

techos de la Escuela Normal, hacer el té cuando nos llegaba el turno, sentarnos juntos en la terraza de "*Les Deux Magots*" frente a Saint Germain des Prés, cuando no en un pequeño "restaurant" del parque Montsouris o bajo árboles del Luxemburgo." [22]

Fue en el patio de "*Louis Le Grand*" donde Brasillach trabó relación con la Acción Francesa. "Mis primeras reflexiones políticas —recordaba más tarde— encontraron la 'Acción Francesa' de Maurras y, desde ese tiempo no la han abandonado nunca. Súbitamente un mundo se me ofreció, el mundo de la razón, de la precisión, de la verdad."

LA ANTE-GUERRA.

Roberto Brasillach nació en 1908, era hijo de un oficial del Ejército Francés muerto en acción de servicio. Él y una hermana menor, casada más tarde con Maurice Bardéche, fueron criados y educados por la viuda que supo mantener en sus hijos el recuerdo y la devoción al soldado muerto por la patria. Brasillach fue siempre el hijo de alguien que había caído con honor a la sombra del pabellón francés, aunque fueron balas francesas las que troncharon su vida en el patio del fuerte de Montrouge el 6 de febrero de 1945.

Brasillach se disculpó, en el prefacio de un libro de recuerdos sobre la Ante Guerra, por escribir algo parecido a una memoria cuando apenas tenía treinta años. No sabemos qué oscura premonición lo condujo a asentar su testimonio:

"¿Es tan difícil ubicar en el tiempo esos años frívolos? —se preguntaba. Eran días de ilusiones y jamás podremos olvidar que cuando

22.- MASSIS, H., *Maurras el notre temps*, La Palatine, París 1951, t. II, p. 80.

entramos en la Escuela Normal, el 17 de octubre de 1925, se firmaba el pacto de Locarno que pretendía abolir la realidad de la guerra y, en una atmósfera de sainete, reconciliaba a los banqueros ingleses y alemanes. Francia era rica y estaba bien dispuesta a los derroches de la euforia, había terminado su ocupación del Ruhr y acogido sonriendo las quejas de la buena Alemania, había jugado con todo y para terminar había elegido, cansada de los antiguos combatientes y de la Cámara Azul Horizonte, un parlamento de cartel, amable alianza de revolucionarios y burgueses." [23]

Dos de sus amigos de esa época, Jorge Blond y José Lupin, asistían a las fiestas de Santa Juana preparadas por "Acción Francesa" y un poco bajo la instigación de ellos comenzó a leer la revista de Maurras y a sentirse atraído por la clara razón latina de sus argumentaciones. Durante las vacaciones de 1926 cayó la primera condenación de *Acción Francesa* hecha por el Arzobispo de Burdeos y más tarde ratificada por Pío XI. ¿Era verdad que Maurras buscaba apoderarse del alma de los jóvenes franceses para arrojarlos a la adoración de sus oscuros dioses paganos?

Nadie que haya leído con atención a Maurras podrá aceptar esta estúpida acusación hecha por un clérigo sin discernimiento y aceptada en la Santa Sede sobre la base fragilísima de unos cuantos escritos de Maurras hechos en su ya lejana juventud. Como cualquier católico, Brasillach se preguntaba sobre los alcances y la seriedad del interdicto, aunque la aprobación del Nuncio Apostólico a la política democrática de M. Arístides Briand hacía sospechar la existencia de un juego sectario entre las bambalinas de la condenación. De hecho y tal vez por el apoyo a los intereses políticos del melifluo Briand, la medida papal no disminuyó el respeto que los jóvenes de esa genera-

23.- Brasillach, R., *Oeuvres Complétes*, T. VI, Club de l'honnête homme, París 1964, p. 10.

ción sentían por el Jefe de Acción Francesa. Quedaban sí, algunas dudas sobre el planteo naturalista de Maurras, pero como éste mostraba claramente que se trataba de política y no de teología, la influencia de la doctrina no fue quebrada.

> "Nada es más duro que una persecución eclesiástica -escribía Brasillach—. Se veía pasar los sarcófagos sin sacerdote para ser depositados por los amigos del muerto delante de la puerta cerrada de la Iglesia, mientras el cortejo en voz alta rezaba el rosario y los salmos. Detrás de la puerta había un sacerdote, muchas veces tan atormentado y emocionado como aquellos a quienes rechazaba." [24]

En ese tiempo la "Acción Francesa" ejercía un cierto dominio sobre el Barrio Latino. La vieja derecha liberal no representaba nada y una torpe imitación del fascismo italiano encabezada por un sospechoso lunático llamado Jorge Valois no estaba en condiciones de competir con la audacia y la fuerza callejera de los jóvenes "*Camelots du Roi*".

Al lado de la sobria influencia de Maurras la anarquía de la época buscaba seducir aquellos jóvenes tratando de conquistar su curiosidad con los impactos intelectuales de una espiritualidad que parecía haberse declarado en estado de epilepsia. Freud, Gide, Valery, Marx, Lenin y también Péguy y Claudel. Para hacer más grande el contraste habían comenzado a aparecer unos pequeños volúmenes de la Suma Teológica con comentarios de las mejores cabezas tomistas del momento.

Descubrimiento del cine, del teatro, de la literatura y del mundo de las muchachas, todo cuanto hace a la dulzura de vivir en una ciudad tan bien provista como París.

Sería absurdo pensar que la Escuela Normal podía ser un baluarte del pensamiento monárquico. Tenía fama de revolu-

---

24.- *Ibid.*, p. 40.

cionaria y aunque esa fama no respondía totalmente a la realidad, existía en ella un grupo izquierdita más ruidoso que los otros y mucho mejor sostenido por la publicidad en boga. La mayoría del estudiantado pertenecía a esa resaca inodora que segregan las repúblicas en vía de extinción: pequeños burgueses superados por la crítica roja, liberales vergonzantes y algunos grupitos que pretendían casar la democracia con la fe católica.

Brasillach y sus amigos buscaban la *"loi du rempart"* como decía Maurras; otros, no menos inteligentes y curiosos, se perdían en oscuras aventuras como si desearan romper todas las reglas que los ataban a una moral declarada cesante.

Simone de Beauvoir, entonces *"Jeune Fille Rangée"*, frecuentaba los mismos lugares que Roberto Brasillach y aunque pertenecían a mundos casi incomunicables tenían un puente de unión en la extraña figura de ése "fuera de todas las leyes" que se llamó Roger Vaillant.

Paul Vondrome, en una magistral presentación que hace de Vailland en su hermoso libro *La Droite buissonniére* nos asegura que dos pasiones consumían su existencia: "la irrespetuosidad y la voluptuosidad. Muy lejos de moverse en forma paralela, ambas coexistían y se encontraban. El acuerdo lleva un nombre: el libertinaje. Roger Vailland no cesó nunca de ser un libertino metódico, con esa seriedad testaruda que lo aproxima a la franqueza del geómetra". Por aquel tiempo recorría el Barrio Latino en compañía de una muchacha con aire extraviado a la que llevaba tomada del cuello y solía presentar como *"ma femmelle"* con una mezcla de cínico desparpajo y fría precisión zoológica.

Simone de Beauvoir recuerda en sus memorias los grandes nombres que ilustraron la izquierda pensante de la primera mitad del siglo: Jean Paul Sartre, Merleau Ponty, Jean Hippolite y Henry Lefébvre. Eran, con el de Brasillach, dos mundos realmente paralelos y tan impenetrables el uno con el otro como si pertenecieran a especies diferentes. Para que el ambiente tomara un sello casi alucinante, se veía, de vez en cuando, la escuá-

lida silueta de Simone Weil con sus gruesos anteojos de miope y ese traje increíble que colgaba sobre sus huesos sin conceder nada a la feminidad.

Simone de Beauvoir narra que se sentía atraída por ella "a causa de su gran reputación de inteligencia y de su bizarra indumentaria; paseaba por el patio de La Sorbona escoltada por una banda de ex alumnos de Alain. Llevaba siempre en el bolsillo de su extraña chaqueta un número de los *Libres Propos* y en el otro bolsillo otros de *L'Humanité*. Una cola de hambre había desvastado China y me contaron que cuando conoció esa noticia había sollozado. Esas lágrimas forzaron mi respeto todavía más que sus dones filosóficos. Envidiaba un corazón capaz de latir a través del mundo entero. Un día logré aproximarme a ella. No recuerdo cómo se entabló la conversación, pero sí que declaró que daría de comer a todo el mundo". [25]

Simone de Beauvoir que admiraba, tal vez sinceramente, el corazón de la Weil y firmaba papeles para que no fueran ejecutados Sacco y Vanzetti, no disponía de la misma ternura cuando el asesinato pertenecía a un movimiento político contrario al suyo. Años más tarde, cuando Thierry Meaulnier la visitó para pedirle una firma para la liberación de Brasillach su posición fue terminante.

> "Estábamos al pie de la escalera de su departamento —escribía Meaulnier— y ante mi demanda respondió categóricamente: ¡No!" [26]

Sin duda se sentía dueña de sus decisiones y las exponía sin falsos pudores. Otros, menos perentorios, se esquivaron sin mucha elegancia como Aragón o al fin firmaron, como Camus,

---

25.- BEAUVOIR, S. de, *Mémoires d'une Jeune Fille rangée*, Gallimard, París 1958, p. 336.

26.- MEAULNIER, T., "Le Souvenir de Robert Brasillach", *Défenss de l'Occident*, N° 128, Febrero de 1975, p. 84.

luego de haber aquietado el ánimo de sus dioses zurdos con una jaculatoria propicia.

Volvamos a los recuerdos de Brasillach y a esa suerte de deslumbramiento que se siente cuando se descubre el mundo del pensamiento y la literatura. La libertad que se gozaba en las aulas de la Universidad Francesa era tan absoluta como variadas las opciones propuestas a la voluntad. Todo podía ser discutido, examinado, criticado, negado. Los tabúes de uno y otro bando eran tomados en broma por los adversarios del momento y no se perdonaba ningún ridículo que auspiciara la risa franca y descarada. Lo único que había cambiado era la actitud de los católicos. El "*Ralliement*" había hecho su trabajo y la democracia cristiana estaba allí para ablandar posiciones, confundir inteligencias, entablar compromisos.

En el año 1931 una conspiración formada por masones, clericales rojillos y marxistas tiró abajo el tinglado siempre vacilante de la monarquía española. Pierre Gaxotte describió el caso con un título lapidario con que encabezó un artículo de "*Je suis Partout*": "Esta vez están en la puerta."

Llama la atención en el joven Brasillach de esa época no solamente la extensión de sus lecturas y el carácter variado de sus amistades, sino también la enorme libertad espiritual que manifestaba en la recepción de todas esas ideas, muchas de las cuales estarían muy lejos de coincidir con las suyas propias. *La Jeune Fille Rangée* cuando luchaba contra las molestias de una doncellez soportada sin convicciones, reaccionaba contra el mito de una derecha que sólo existía en su cabeza o tal vez en el seno de una familia con discutibles pruritos aristocráticas, pues ese "de Beauvoir" era más el resultado de una aplicada ilusión paterna que de una auténtica genealogía.

Como quiera que fuere la lectura de las memorias de Brasillach no son las de un niño de María aherrojado por las prescripciones de una dogmática inexorable. Tan libre como cualquier otro corría de Paul Claudel a Paul Valéry y se divertía con lo suyo cuando encontraba en un libro de moda los mitos ab-

surdos del credo revolucionario. La literatura era algo para gustar, pero no para ser tomado trágicamente, como si se tratara de la faena esencial del hombre.

> "Podíamos entretenernos con los juegos literarios, en todo caso, siempre fuimos irrespetuosos con las opiniones vertidas, todo eso no nos parecía más serio que nuestra revista "*Fulgur*". No he conocido, felizmente, gente que tomara la literatura a lo trágico, hubiéramos encontrado eso de mal gusto. En realidad seguíamos siendo estudiantes." [27]

Cronista literario en la *Action Française* cuando todavía pertenecía al mundo de Louis Le Grand y a "*L'Ecole Supérieur*" siguió siéndolo cuando pisó el umbral de ese otro planeta donde vivían los hombres de letras, seguramente menos libre y menos puro, pero tal vez más real por el lugar que ocupaban en él la ambición y la miseria.

Fue en Lyon, en los comienzos de 1933, cuando vio llegar a Francia a los primeros emigrados judíos que abandonaban sus antiguos lares germánicos. "No muy terrible todavía, siempre en buenas relaciones con los parientes ricos de Francfort y de Berlín, trataban de prevenir los golpes duros que no tardarían en llegar. No obstante, su exilio, que era aún sin sufrimientos y sin verdadera persecución, estaba orquestado en lamentaciones enormes por la prensa de los dos continentes." [28]

Las noticias de Alemania aceleraban su ritmo y como escuchaba con atención los discursos de los dirigentes del nacional Socialismo, pronto aprendió a distinguir sus voces:

> "El que comenzaba a hablar con tono moderado y poco a poco subía hasta el alarido rítmico para terminar desencadenándose, era

---

27.- BRASILLACH, *Op. cit.*, p. 111.

28.- *Ibid.*, p. 137.

Göering. Pero el que comenzaba desencadenándose en ronco delirio y retomaba cada veinte palabras y con una pasión salvaje el inmenso vocablo de "*Deutzchland*", de ése de quien pensábamos que no podía gritar más fuerte y que sin embrago hallaba el medio de hacerlo, ése era Hitler." [29]

Los emigrados, judíos y socialistas, traían en el alma la guerra hasta Francia. Aquí construían su "enorme muro de los lamentos" y se agitaban con sus amuletos y el saludo con la mano izquierda crispada en lo alto. Traían también un monstruo, un fantasma, la sombra del fascismo internacional: a la internacional roja oponían una internacional blanca de donde venían todos los males. Denunciaban, sin ninguna doctrina autoritaria, una herejía inmensa y totalitaria, dispuesta a apoderarse del universo.

Para Brasillach el fascismo era Italia y ahora aprendía con estupefacción que la doctrina maldita se apoderaba de Alemania, se extendía a Portugal, a Polonia, a Letonia. "Los enemigos lloraban, levantaban sus puños y decían a Francia: ¡Cuidado! Y colaboraban de la mejor manera posible para hacer real el terror que denunciaban."

No cabía equívoco, eran los primeros síntomas de la guerra. Una implacable guerra religiosa que debía durar diez años y cuyas llamaradas se veían subir por todo el horizonte europeo. Francia arrastraba en su historia una vieja guerra civil, pero como siempre, la revolución nacional fracasó y dejó sobre la plaza de la Concordia unas decenas de muertos cuya memoria fue recordada siempre por los miembros de la "Acción Francesa". En ese momento el triunfo fue del "Frente Popular" que coincidió con el estallido de la guerra civil en España.

El "Frente Popular", decía Brasillach, fue una falsa revolución o una revolución de intelectuales que se lanzaron sobre las

29.- *Ibid.*, p. 230.

prebendas sin hacer demasiado caso a sus viejas tesis terroristas. Hasta el humor, siempre vigente en la prensa burguesa, fue eclipsado por el conformismo zurdo cuyo santo y seña, repetido "ad nauseam" era: defender las libertades democráticas.

Para edificación de los franceses la izquierda inventó las doscientas familias que gobernaban Francia y paseó en grandes pancartas las imágenes de Descartes, Kant, Voltaire, Marx, Lenín y hasta el descolorido Henri Barbusse como si fueran los liberadores del espíritu humano. "Era bufón y polvoriento —comentaba Brasillach— el espíritu primario hecho dueño de todo."

Como reacción contra la estupidez entronizada, muchos comenzaron a usar el saludo a la romana como una irónica protesta contra el infantilismo zurdo y renació en Francia un antisemitismo que nunca había desaparecido del todo. La facha de León Blum, sus modales untuosos de intelectual marica, *"il était pédéraste et chancun le savait"* como le decía Anouhil en una fábula a imitación de La Fontaine, llevó este sentimiento entre los hombres de derecha, a un punto en que la hilaridad se hacía peligrosa. Luis Ferdinand Céline se convirtió en el portavoz abusivo de ese espíritu y en sus *"Bagatellles pour un masacre"* lanzó contra los judíos un torrente de invectivas "de una ferocidad jocunda, excesiva sin duda, pero grandiosa por el poder de la palabra".

Brasillach escribía también en *Je Suis Partout*, revista fundada en 1930 por Arthéme Fayard y que se ocupó, originalmente, de política exterior. El redactor principal fue Pierre Gaxotte. El triunfo del Frente Popular la colocó en la oposición más decidida y hasta tal punto que, cuando los marxistas impusieron su fe a la Francia oficial, los dueños de la revista la dieron por terminada. No así sus redactores que trataron, contra viento y marea, de mantenerla de pie. *Je Suis Partout* siguió viviendo con el precario presupuesto de quienes la escribían. Fue acusada de estar vendida al oro de Franco, al de Mussolini, al de las "doscientas familias" y al del "Mikado". A pesar de esta afluencia de dinero los jóvenes escritores vivían apenas con lo que daba

la venta del semanario. No se quejaban y los acontecimientos seguían un ritmo que permitía mantener la indignación al rojo vivo y de tal manera que la hostilidad al grupo redactor crecía paralelamente con la adhesión de sus lectores.

Pierre Gaxotte, mientras estuvo dedicado a preparar su magnífico Federico II, debió abandonar la dirección de la revista y lo reemplazó en esa difícil faena, Roberto Brasillach. Fueron tiempos de prueba y de preparación para la catástrofe que veían aproximarse a grandes pasos.

LA TENTACIÓN FASCISTA.

Ricos herederos de la tradición nacionalista de Maurras, muchos jóvenes franceses, tales como Brasillach, no podían dejar de escuchar el rumor que trascendía las fronteras y obligaba a tomar posición frente al dilema del momento: con la revolución roja o con las viejas virtudes de la nación, la patria y la historia. No era el momento de las discusiones académicas, porque por todas partes el ruido de las armas exigía un apresto avisor y militante. Había demasiada excitación para permanecer al margen y no preguntarse: ¿Por qué no, nosotros?

> "Si hiciéramos historia en lugar de reunir imágenes, diríamos que así como el joven demócrata formado en los principios de la Enciclopedia descubrió una nueva exaltación en el nacimiento de los EE.UU. creados por la masonería, nosotros lo encontrábamos en esa Italia que aportaba la primera realización política de una doctrina nacionalista y social. Luego el Portugal de Oliveira Salazar fundado sobre principios cristianos, daba el modelo de un sistema corporativo inspirado en *La Tour du Pin* y que también fue aplicado en Italia, pero en el cuadro de una administración rigurosamente estatista. Cuando Alemania hizo su revolución nacional, aportó a ella su personalidad propia. El culto de la patria se tradujo en oficios diurnos y nocturnos, en noches de Walpurgis iluminadas con proyectores y antorchas, en

músicas enormes, en canciones de guerra y de trabajo cantadas por millones de hombres." [30]

Rumania despertaba al conjuro de la poesía nacional y cristiana de Codreanu y se creaba una suerte de movimiento monástico y militar, *La Guardia de Hierro*, que debía escribir con la sangre de sus mártires una estupenda página de amor y de heroísmo. Bélgica trataba de salir de su postración burguesa bajo la influencia de la voz y la acción del joven León Degrelle al que Brasillach dedicaría uno de sus libros. En España la lucha se dirimía en los campos de batalla de Toledo, Teruel, Madrid y los tradicionalistas de antigua cepa carlista se unían a la joven Falange y al Ejército para combatir la coalición del marxismo rojo y los usureros masones.

Fue en Bélgica donde Brasillach conoció a León Degrelle y sufrió el fuerte impacto del rexismo. Tal vez esto y la influencia latente de Sorel le hicieron pensar en la importancia de las nuevas consignas para levantar el espíritu nacional de la juventud francesa e izar una bandera roja que parecía ser su consecuencia inmediata.

> "Comprendimos ante todo —escribía Brasillach— que el éxito del nacionalismo en esos años estaba en su poder de impresionar la gente con sus imágenes y de ser, antes que cualquier otra cosa, buena o mala, una poesía." [31]

En junio de 1939 apareció editada por Plon la *Histoire de la Guerre d'Espagne* escrita por Brasillach en colaboración con Maurice Bardéche y que fue el vivo resultado de varias visitas que realizaron sobre el frente nacional durante el período que duró la lucha. Previamente, en Octubre de 1936, Brasillach había es-

---

30.- *Ibid.*, p. 241.

31.- *Ibid.*, p. 271.

crito con Henry Massis un folleto sobre la defensa del Alcázar de Toledo. España estaba en su sangre y en sus huesos. La firmeza de la respuesta militar dada a la agresión comunista lo llenaba de un orgullo que iba mucho más allá de la simple simpatía y penetraba en la intimidad donde late la piedad patriótica.

Para la semana sagrada del "*Reichsparteitag*" visitó Nüremberg enviado por *Je Suis Partout*. Lo que vio lo dejó estupefacto. Nunca había contemplado en materia de manifestaciones cívicas una expresión de fuerza, de colorido y de grandeza, tan colosal como ésa.

No contento con la exhibición multitudinaria quiso ver la figura del hombre que soportaba sobre sus hombros la responsabilidad del movimiento Nacional Socialista. Pudo satisfacer su curiosidad y conocer a Hitler de cerca. Estaba rodeado por un grupo de hombres y vestido con su clásico pantalón negro, su mecha sobre la frente y el rostro fatigado. Le fueron presentadas algunas personas y respondió con monosílabos a las palabras protocolares. Brasillach lo encontró más bajito de lo que parecía en la pantalla y se quedó pensando en la impresión que le causó la mirada de Hitler.

> "En su rostro sólo cuentan los ojos. Son ojos de otro mundo, extraños, de un oscuro azul profundo donde apenas se puede distinguir la pupila. ¿Cómo adivinar lo que pasa en ellos? ¿Qué hay además de ese sueño prodigioso, de ese amor sin límites por el Deutschland, la tierra alemana, la que existe y la que quisiera construir? ¿Qué tenemos de común, nosotros, con esos ojos? Y, sobre todo, la primera impresión, la más asombrosa subsiste: esos ojos son graves, una angustia casi insoportable, una ansiedad inaudita late en ellos." [32]

Sin lugar a dudas Brasillach entendió el fascismo al modo latino y creo que no hubiere tenido ningún inconveniente en in-

---

32.- *Ibid.*, p. 273.

corporarse a la Falange Española de no haber sido francés, pero Hitler lo dejó perplejo. Su reacción frente a la exhibición de Nüremberg fue la de un extranjero que contempla una ceremonia exótica, llena de una grandeza que atrae y repele al mismo tiempo.

"No sé lo que antaño fue Alemania. Hoy es un país misterioso, más lejano de nosotros que la India y que la China. La bandera misma acentúa esta asombrosa impresión oriental. Hay que hacer un esfuerzo para advertir que algunas de las virtudes exaltadas: el trabajo, el sacrificio, el amor a la patria, forman parte del patrimonio común a todos nuestros pueblos, tanto impresiona el exotismo del cuadro."[33]

Había allí energía y una poderosa voluntad de vencer las muelles tendencias de la época al costo de crispar la población sometida a esa publicidad enorme. Se dijo siempre en los círculos de *Acción Francesa* que Jacques Bainville volvió monárquico después de haber conocido Alemania. Brasillach se dio cuenta que era necesario, urgente, restaurar la voluntad nacional de Francia si se quería entrar con cierto valor en la reconstrucción de la Europa. No se podía hacer eco a esos desfiles llenos de empuje y juventud, con las paradas rencorosas y desordenadas de esos sucios despojos que formaban los frentes populares, pero por lo demás ¡qué asombrosa extrañeza!

Para un ex militante de *Acción Francesa* muchas de las virtudes que traían en su espíritu el nuevo movimiento, no le eran desconocidas, como así tampoco el aire militar de las organizaciones de choque. Confesó siempre que si no hubiera sido maurrasiano de alma se hubiera convertido en ese momento. Maurras tuvo razón y cuando vaticinó un futuro entendimiento entre nazismo y bolchevismo, no hizo más que seguir la lógica de una argumentación sin fallas.

33.- *Ibid.*, p. 279.

Gran parte de Francia volvía sobre sus pasos y reconocía en la voz del Jefe de la *Acción Francesa,* una de las más lúcidas de la raza. La Academia lo acogió entre los inmortales y lo que todavía fue mejor, un Papa justo, luego de trece años de separación, volvió a recibir en el seno de la Iglesia ese movimiento político que nunca debió ser separado de ella. Seis años más tarde todos esos honores rendidos en un instante de tranquila inteligencia le serían quitados. El viejo luchador pasaría sus últimos años en la cárcel, acusado de entendimiento con un enemigo cuyo triunfo había previsto con profunda amargura.

DIARIO DE UN HOMBRE OCUPADO.

Con este titulo Brasillach editó la segunda parte de sus memorias que ocupan más de doscientas páginas del tomo VI de sus *Obras Completas.* Allí describe con lacónica precisión el papel apenas discreto que jugó su regimiento en la *"drôle de guerre"* y los meses que pasó prisionero en un campo de concentración alemán.

Era prisionero de guerra cuando le llegó la noticia de que se había constituido en Londres un gobierno en oposición al de Pétain que encabezaba el General De Gaulle. Esto lo consternó. Era para él una locura irreparable y la posibilidad de una acusación de duplicidad llevada contra Francia. Un discurso de Churchill que hablaba, no sin insolencia, del honor francés y la clara respuesta del Mariscal Pétain, lo ilustraban sobre la necesidad de apretar filas en torno al viejo soldado que todavía hablaba el idioma de la patria y el interés francés.

> "M. Churchill es juez de los intereses de su país —decía el Mariscal— no del nuestro. Todavía menos del honor francés... Por el momento los franceses están ciertos de mostrar más su grandeza confesando la derrota que profiriendo palabras vanas y proyectos ilusorios. Para el futuro saben que su destino está en su coraje y en su perseverancia."

Decía también el Jefe del Estado Francés: "No he puesto fuera del suelo de Francia, ni mi persona, ni mi esperanza."

Y añadía esas palabras llenas de su buen sentido realista que se hicieron muy pronto célebres en toda Francia: "Odio las mentiras que tanto mal nos han hecho... No esperéis demasiado del Estado... el espíritu de goce destruye todo cuanto ha edificado el espíritu de sacrificio... No sería digno de permanecer a vuestra cabeza si hubiera aceptado derramar sangre francesa para prologar el sueño de algunos franceses mal instruidos sobre las condiciones de la guerra."

No todos oían con la misma oreja y muchos que habían tratado vanamente de hacer el papel de combatientes, no se resignaban a un armisticio que ponía en almoneda las grandes frases patrióticas que desde Víctor Hugo a León Gambetta habían sonado en sus oídos escolares. Jean Dutourd, soldado en fuga luego de haber sido prisionero sin heridas, escribió un libro lleno de amargo humor, *Les Taxis de la Marne*, para recordar esos días sin gloria y alabar la personalidad de De Gaulle que devolvió, por lo menos a él, el sentimiento del honor recuperado.

> "¡Lenguaje antiguo! ¡Lenguaje obsoleto! Solo fue comprendido por las otras naciones, no por Francia. Nosotros, los resistentes, que durante cuatro años habíamos escuchado con pasión a De Gaulle y le habíamos dedicado, puedo decirlo, una especie de culto, cesamos de comprender desde que puso sus pies sobre un territorio, que más que cualquier otro, nos había devuelto a la libertad. Cuando lo vimos reemplazamos el amor por la burla. Éramos unos mediocres, y lo que es peor, felices de serlo. El General De Gaulle nos hacía vivir por encima de nuestros medios y no se lo perdonábamos, sin sospechar, para cambiar de condición y elevarse, era necesario comenzar a vivir por encima de sus medios." [34]

34.- DUTOURD, J., *Les Taxis de la Marne*, Gallimard, París 1956, pp. 229-230.

Eran dos idiomas y dos apreciaciones sobre un mismo hecho realizadas desde distintos puntos de mira. Brasillach, como Pétain, tenía los ojos puestos en esa realidad humana que es Francia: la guerra se había perdido por falta de preparación para hacerla como era debido. Toda resistencia favorecía los designios de los sedicentes países democráticos, incluida la U.R.S.S., pero no a la Francia de carne y hueso.

Lo demás era puro "*panache*" y De Gaulle, seguro de satisfacer la vanidad de muchos franceses que no habían hecho mucho por ganar la guerra y se habían preparado menos para hacerla, pero querían ganarla, fue por antonomasia el defensor del "*panache*", sin considerar otras defensas menos gratuitas. Jean Dutourd se lo agradeció, Brasillach que debía encontrarse con el "*gollisme*" en circunstancias mucho más trágicas, no pudo agradecérselo nunca.

La vida como prisionero del ejército alemán no fue excesivamente dura, ni estuvo constantemente bajo la suela de los zapatones prusianos. Diríamos, para redondear una interpretación adecuada, fue soportable. Brasillach tenía las dos cosas que le permitieron mantener alimentado el espíritu y limpio el cuerpo: la religión y el agua. Porque al contrario de lo que se ha solido testimoniar, Brasillach asegura que el ejército alemán dio libertad a los sacerdotes católicos para que cumplieran su misión entre los soldados franceses.

> "Se predicaba dos, tres veces, los domingos. En las misas era difícil encontrar un lugar. Las autoridades alemanas nos dejaban la más total libertad y le facilitaban a los sacerdotes todo cuanto precisaban para las hostias y el vino de misa. Algunos dominicos y jesuitas organizaron cursos de teología en la sacristía, a los que asistí algunas veces." [35]

35.- BRASILLACH, R., "Oeuvres Complétes", T. VI, p. 414., *Journal d'un homme occupé.*

Sería interesante recoger todas las reflexiones de Brasillach a lo largo de su experiencia como prisionero del ejército alemán, primero en territorio francés y más tarde en un campo de concentración especialmente adaptado para recibirlos. Su incansable curiosidad le sirvió, una vez más, para mantener alerta su espíritu y no caer en la depresión del prisionero.

Noticias de Francia recibía pocas, y muchas de ellas no eran creídas por esa desconfianza innata que se tiene a la publicidad en tiempos de guerra. Reclamado más tarde por el gobierno francés, fue puesto en libertad junto con otros oficiales.

Su primera impresión al llegar a la ciudad de Lyon fue observar que todavía no había mercado negro y que una ola de decencia parecía haberse extendido por todo el país. ¿La revolución nacional sería, al fin, un hecho?

No tardaría en volver a su modesto escepticismo, pero como primera impresión, aquello fue bueno y pudo servir de consuelo en medio de tantas pérdidas irreparables.

Devuelto a su actividad periodística de *Je suis Partout* tuvo oportunidad, delegado por la revista, de viajar por Alemania, Polonia y la parte de Rusia ocupada, en ese momento, por las tropas del ejército teutón. Vale la pena recoger la penosa impresión que le causó el campo de muerte de Katyn, que es la contra réplica sonora a las acusaciones llevadas contra los alemanes y sus hornos crematorios. Se espantaba que nadie en el mundo católico, ni en el Vaticano, había levantado la voz para condenar esa carnicería hecha con los polacos.

> "El episcopado francés se calló, pese al gusto que siente por hablar. Monseñor Baudrillart no se hubiese callado, tampoco Pío XI que condenó los asesinatos de España. La Iglesia carece de hombres." [36]

36.- *Ibid.*, p. 415. Las citas de *Je suis Partout* están tomadas, por fecha, del tomo XII y último de sus "Obras Completas". El escrito de Maitre Jacques Isorni del N° 123 de *Défense de l'Occident.*

Al retorno de su viaje por el frente ruso resumió sus impresiones recordando una pintoresca frase de Lucien Rebatet, cuando recordó en una oportunidad que los alemanes se habían curado del mal democrático. "Los alemanes —había dicho el agudo critico musical— tienen sus defectos, sus durezas y manías si uno quiere, pero lo que cierta gente no les perdonará jamás, es que no sean unos sinvergüenzas."

Su ocupación principal en esos años terribles de la guerra fue el periodismo y su esperanza, que los movimientos sucesivos de la guerra fueron decepcionando, fue que Alemania se convirtiera en el federador de Europa contra la influencia disolvente de yankis y rusos.

Je suis Partout.

La consigna de la revista era cerrar filas en torno a la figura del Mariscal Pétain y procurar que Francia levantara su espíritu e hiciera un papel decoroso al lado de Alemania en su cruzada anti-bolchevique.

El primer artículo que escribió Brasillach a su retorno de la guerra está fechado el 11 de Abril de 1941 y traza en él un sucinto cuadro del momento y considera que Francia no tiene otra opción que Pétain:

> "Por un lado Inglaterra, los ingleses, los innobles emigrados, los judíos y los locos... Sabemos que la salud no puede venir de allí, ni de los agriados aventureros que se juegan el porvenir de la patria en una mesa de *poker*. La salud vendrá de nosotros mismos, de nuestros instintos, de nuestra voluntad, de nuestra inteligencia, de nuestra comprensión de la hora y del espacio, de los meses que hemos vivido, de la derrota y del porvenir... Queremos que Francia tenga su lugar en el mundo nuevo y preferimos para eso al vencedor de Verdun y no al fugitivo de Dakar..."

El 12 de mayo del mismo año escribió para conmemorar la fiesta de Santa Juana y reclamó para Francia el buen sentido y la imaginación creadora de la joven lorenesa en la lucha empeñada contra las potencias del dinero. En otro artículo fechado el día 2 de julio toma el problema judío por las aspas y da él su apreciación personal:

> "Queremos ver claro y digamos netamente que ese problema, del que esperamos la solución, no ha sido resuelto porque se cometen errores sin nombre, porque se hipnotizan con las excepciones. Sucede que si se decreta que los judíos calvos, o los judíos dentistas o los judíos con más de un metro y ochenta serán considerados ciudadanos franceses, a la mañana siguiente, por un milagro incomprensible, todos los judíos amanecen calvos, dentistas o gigantes."
>
> "Se debe arreglar el problema judío, porque el judío es el extranjero, el enemigo que nos ha impulsado a la guerra. Pero para arreglarlo no hay que darle la nacionalidad francesa a M. Philippe de Totschild, sacar de la prisión a M. Paul Louis Weiller, admitir en el Consejo Nacional a M. Frossard y dejar los judíos en las poblaciones de la Francia no ocupada."

Ésta es, quizá, una de las páginas más duras que haya escrito Brasillach sobre ese difícil problema. No era un racista convicto y el tema del judaísmo estaba asociado para él, con la salud de Francia, no con el predominio de la raza aria. Era un problema esencialmente político y como tal debía resolverse en el contexto de esa realidad social en proceso de realización que llamaba la nueva Europa.

Fiel, en muchos aspectos, a las lecciones de la *Acción Francesa,* creía, no obstante, que el momento de la monarquía dinástica había pasado para Francia, no así el de la dictadura fundada en la supuesta continuidad de un movimiento político único. No dejaba de reconocer la contradicción en que se incurre cuando se habla de partido único, pero de cualquier manera veía imponerse la necesidad de un flujo continuo de opinión

nacional impuesto por la propaganda. A este tema no lo trató mucho y se nos hace difícil pensar que Brasillach pusiera su confianza en una cosa tan miserable como la publicidad para mantener una continuidad que antes era el resultado de una permanencia dinástica.

Se trataba de examinar posibilidades reales y entre la intransitable república y una imposible monarquía, no quedaba en pie otro sistema que aquél del movimiento político único, por mucho que disgustara su sostenimiento a fuerza de propaganda masiva, grandes pancartas y escenografía de mal gusto.

La publicidad se imponía pero, dentro de lo posible, debía fundarse en los servicios reales que el gobierno podía realizar. Reconocía que Pétain nunca anunciaba algo que no fuera seguido inmediatamente por las medidas prácticas que confirmaban ese anuncio. Esta era, a su criterio, la mejor propaganda que podía hacer un régimen. Las mentiras ilusionan un tiempo pero al mostrar su vacío, terminan con el poco prestigio almacenado por los espejismos.

Veía con terror como Roosevelt multiplicaba sus medidas en favor de la guerra y organizaba, con grandes golpes de teatro, la inevitable entrada de Norteamérica a favor de las naciones llamadas democráticas y de la Rusia comunista. Hasta Francia llegaban sus bizarros embajadores llevando en sus rostros rosados el optimismo profesional de los protestantes, y detrás de ellos "esas mujeres asombrosas, llegadas de cualquier parte, siempre temibles, llenas de versículos bíblicos, de recuerdos republicanos, de recetas económicas para hacer sandwiches y reivindicaciones feministas o imperiales".

Si Norteamérica ponía todo su peso a favor de Rusia, la alimentaba económicamente y la sostenía militarmente, la guerra podía derivar de un modo imprevisible y dejar Europa a merced de la barbarie roja.

A raíz de los crímenes y de los "sabotajes" que un poco por todas partes se hacían sentir en Francia a partir de 1941, Brasillach señalaba el rostro del comunismo y más cercanamente el

de aquellos que, desde Inglaterra, hacían llegar a Francia las listas donde figuraban los hombres que era necesario asesinar para limpiar el país del mal fascista.

> "La increíble demencia inglesa consiste, precisamente, en haber desencadenado sobre el mundo el crimen bolchevique al aliarse con los rusos y formar con ellos una sola cosa... Tal vez haya en alguna parte, ingleses razonables que comprendan que los ejércitos alemanes, y esto no es una paradoja, se están batiendo por Europa entera, y por extraño que esto parezca, por el mismo pueblo inglés." [37]

Todos estos trabajos de Brasillach escritos al correr de los acontecimientos, reflejan el carácter episódico de las circunstancias que los convocaron. Con todo manifiestan una unidad de propósitos que se impone a la diversidad de los hechos: unir a Europa en una suerte de federación fascista donde cada una de las naciones integrantes estuviera representada por el movimiento político que mejor la expresara. Este ha sido el ideal de Brasillach. ¿Se equivocó en los medios para lograr sus fines?

La historia es, en este sentido, terminante y cualquiera fueren las razones que militaban en su favor, sus enemigos tuvieron la última palabra. Francia, mantenida por Pétain en un neutralismo vergonzante, se vio pronto sacudida por la guerra civil desatada por De Gaulle desde Inglaterra y se convirtió en el teatro de los ensayos guerrilleros que convertirían la guerra en un juego de emboscadas y asesinatos convalidados por la ideología.

La ideología tomó así su estado de lucha y pasa a justificar, sin otro motivo el triunfo posible, todos los crímenes que fuere menester cometer. El juicio a los militares vencidos es un ejemplo evidente del carácter subversivo de la guerra llevada por los anglo-americanos y los rusos comunistas. Desde ese momento ya no habrá guerras en el sentido clásico del término, si-

---

37.- *Je suis Partout,* 13 de septiembre de 1941.

no una lucha subrepticia permanente, mezcla de guerrilla traicionera y desinformación para sumergir la humanidad en el terror de la anti-civilización ideológica.

EL FIN DE BRASILLACH.

Oculto en algún lugar de París durante el período llamado de la liberación, fue obligado a entregarse a la policía de De Gaulle para rescatar a su madre tomada como rehén. Este procedimiento, típicamente comunista, fue cohonestado por el gobierno de ese general que nunca ganó una batalla, pero que dio a muchos franceses la ilusión de haber actuado positivamente en el triunfo de los aliados.

Ya en la cárcel, Brasillach tuvo la impresión que detrás de la fachada legal del juicio, había un grupo de presión que quería su muerte. Se defendió con todos los medios legales a su alcance y contra una ley hecha especialmente para condenarlo a la última pena. Tuvo en su abogado defensor, Maitre Jacques Isorni, una defensa y un apoyo que mucho más allá de los límites profesionales denunciaba una amistad y una admiración verdadera. Los escritores franceses, salvo algunas excepciones tristemente célebres: Simone de Beauvoir, J. P. Sartre, Aragón y otros, hicieron llegar al gobierno francés un petitorio de clemencia. Todo fue inútil y el "fugitivo de Dakar" que sabía oponer una altiva arrogancia a cualquier movimiento de simple justicia, ordenó el cumplimiento de la sentencia de fusilamiento.

Tomo de Jacques Isorni la narración que en memoria de Roberto Brasillach hizo para la revista de Maurice Bardéche, *Défense de l'Occident*, de la última entrevista que tuvo con él, el 5 de febrero de 1945:

> "Por una llamada telefónica del Director de Asuntos Criminales, supe a las doce horas que el recurso de gracia había sido rechazado por el General De Gaulle.

"La ejecución tendría lugar a la mañana siguiente.

"Fui a Fresne. ¿Debo darle la noticia? Con otro no vacilaría, me callaría. ¿Pero con él...?

"Parto de casa sin haberme decidido. Actuaré conforme a la inspiración del momento. Entro en su celda a las 15.45 y por primera vez desde que lo asisto, está serio y no sonríe. Por primera vez tiene el rostro sin afeitar desde varios días.

"Ve inmediatamente en mi rostro que no traigo buenas noticias. Le digo que Mauriac, que me ha telefoneado, es pesimista. Me responde que en realidad nunca había esperado nada.

"Me pregunta sobre mi entrevista con el General De Gaulle. Se interesa en el aspecto y la actitud del hombre. De allí pasamos a su estilo. Él lo encuentra muy militar, del género proclamación a las tropas o citación en el orden del regimiento.

"Hace un gran esfuerzo para no hablar de la única cosa que nos interesa a ambos; discute la aportación de la parte personal del general a su obra, menos importante de lo que se cree. Su voz es lenta y cerrada en la garganta. Le digo que voy un momento a saludar a Maurice Bardéche que debe estar ansioso y vuelvo. Está de acuerdo.

"Anuncio a Bardéche la terrible noticia. Lo posee una violenta desesperación, camina de un lado a otro de la celda y las lágrimas salen de sus ojos. Me pide intentar una última entrevista con el capitán Schumann.

"Cuando vuelvo a la celda de Brasillach, el peluquero acaba de ofrecerle sus servicios. Roberto lo palmea amistosamente en la espalda y le dice en voz alta y riéndose:

"'No viejo, hoy no, mañana a la mañana será mucho mejor.'

"Me siento a su lado en el lecho. La entrevista con Bardéche debe haber alterado algo mis rasgos. Me doy cuenta que sabe ya lo que pasa y que la ejecución será al día siguiente.

"Me invita a dejarlo, piensa que tengo otra cosa que hacer.

"No quiero dejarlo solo —le digo.

"'Oh! Tengo mucho tiempo para estar solo —responde. Es menester que me habitúe

"Me da unas cartas para sus mejores amigos. Añade:

"'Sólo a mamá no he tenido el coraje de escribirle. Pobre mamá, ella...' —suspira.

"Le digo que mucha gente está con él y le siguen siendo fieles.

"'Lo sé.

"Seguimos sentados uno al lado del otro.

"No me habléis —le digo poniendo mi mano sobre su rodilla. Estoy simplemente al lado suyo.

"Me mira entonces con una dulzura y una bondad que son, en ese minuto, desgarrantes.

"Permanecemos unos instantes silenciosos. De pronto se levanta, toma entre sus papeles una pequeña fotografía en la que escribe para mí. 'En souvenir.' Es necesario que parta, debo prepararme para ver a Schumann.

"'Es inútil —dijo con mucha firmeza— pero hay que hacerlo.

"'Sospecho que es solamente por los suyos la concertación de esta entrevista.

"En el momento de separarnos nos abrazamos. No creo que tuviera en ese instante la menor esperanza. Al franquear la puerta me cierra con fuerza la mano."

Existe una página escrita por Brasillach el mismo día de su muerte, poco antes que el Capellán de la cárcel le trajera la Santa Presencia.

"Si hubiera tenido tiempo suficiente, habría escrito, sin duda, la narración de los días que he vivido en la celda de los condenados a muerte en la cárcel de Fresne... Se dice que a la muerte y al sol no se los mira de frente. No obstante traté de hacerlo. No soy estoico, y es duro arrancarse las cosas que se aman. Pero he tratado de no dejar una imagen indigna para quienes me veían y pensaban en mí.

"Los días, sobre todo los últimos, han sido ricos y plenos. No me hacía muchas ilusiones, especialmente a partir del día en que supe que había sido denegado mi pedido a la corte de casación, denegación que preveía. Terminé un trabajito sobre Chénier que había comenzado y todavía escribí algunos poemas. Una de mis noches fue mala y la

mañana me sorprendió despierto. Pero las otras noches que vinieron dormí con calma. Las tres últimas leí los pasajes de la Pasión en cada uno de los cuatro Evangelios. Rogué mucho y comprendo que la plegaria dio paz a mi sueño. A la mañana el Capellán me trajo la comunión. Pensé con dulzura en todos los que amaba, en todos los que había encontrado en mi vida. Pensé con pena en sus penas. Pero traté, dentro de lo posible, de aceptar."

Sin exageración podemos decir que la muerte de Brasillach es el símbolo de un ciclo histórico que se cerró para siempre. La *Acción Francesa* no desapareció del todo y el viejo Maurras, desde la cárcel, mantuvo tenazmente su polémica contra la república. Pétain se extinguía en la Isla de Yeu donde fue deportado por un Tribunal de miserables después de su condenación a muerte bajo la rencorosa solicitud del General De Gaulle.

V

ALGUNOS

¿UNA O VARIAS CRISIS?

M. Alfred Sauvy en un inteligente libro que llamó con ironía *La economía del diablo*, admitía que no se trataba tanto de una seguidilla de crisis en el desarrollo de la economía occidental como de una sola y enorme crisis que la recorre por entero desde el comienzo hasta el fin. Se preguntó a sí mismo por las causas de estos males y descartó de inmediato que pudiera tratarse de mera mala suerte o de un agotamiento de los recursos materiales. "Se trata de un contrasentido fundamental, de un rechazo a crear, ver y pensar."

Por supuesto tales palabras no solucionan el problema y aunque tuviéramos la posibilidad de encarar un enderezamiento de la economía por los senderos del buen sentido encontraríamos, a poco andar, todas esas dificultades que, desde

el desempleo a la inflación, prolongan el problema y hacen imposible la implantación de un sistema eficaz. Alguien que no era un economista y probablemente tampoco un hombre de Estado como se tendió a creerlo, el General de Gaulle, apuntaba al meollo del contrasentido, cuando escribió este párrafo que no me resisto a citar, porque, cosa rara en el ilustre general, no tiene por ídolo su propia persona ni por objetivo ocultar una de sus maniobras deplorables:

> "Nuestro siglo, apenas iniciado, vio suceder dos épocas radicalmente distintas y sin otra transición que la guerra. Los contemporáneos tienen que hacer un esfuerzo para recordar la vida de antaño: era de estabilidad, de economía, de prudencia; sociedad de derechos adquiridos, de partidos tradicionales, de casas de confianza; régimen de ingresos fijos, de concertaciones veraces; de retiros calculados con justicia; época del tres por ciento, del viejo instrumental y de la dote reglamentaria. La concurrencia ayudada por la técnica ha hecho huir a esta sabiduría y ha matado a esta dulzura... La guerra ha convertido en torrente el curso natural de las cosas y ha transformado el botín de las necesidades. Para satisfacerlas, tales como hoy son, múltiples, imperiosas, cambiantes, la actividad del hombre se multiplica y se precipita..." [38]

Podríamos sostenernos en el nivel de la economía y culpar al sistema capitalista y su lógica interna de haber provocado las dos guerras y expandiéndose a una escala mundial haber llevado su crisis hasta los rincones más apartados del planeta. Pero sucede que los sistemas en cuanto tales no son culpables de nada y si bien ciertas consecuencias son el resultado atendible de algunas premisas ideológicas, los hombres son los únicos responsables de sus acciones históricas y éstos, por mucho que Marx se haya empeñado en demostrar lo contrario, no son seres

38.- GAULLE, Charles de, *Le Fil de l'épée*, Berger Levrault 1954, p. 54.

que definen su propia naturaleza en función de su actividad productora.

Para quienes creen que la solución de todos los problemas reside en la socialización de los medios de producción, el capitalismo, según las palabras de Jean Jaures, llevaría en su seno la guerra, como las nubes llevan la tormenta. Cuando al término de la última guerra, la mitad del mundo pasó bajo el dominio de la U.R.S.S. luego de la elegante maniobra de Yalta, no parece que el panorama de la historia haya variado extraordinariamente y que la gravitación silenciosa de la plenitud económica socialista haya contagiado con sus éxitos al resto de los países que gimen bajo el yugo capitalista. La impresión que podemos recibir contraría en todos sus puntos a esta versión rosa del mundo sometido a la producción colectiva.

Cuando se examina, sin las presiones deformantes de la ideología, la situación actual del mundo, lo primero que llama la atención es el carácter hipertrófico asumido por lo económico y el detrimento inevitable que esto provoca en las otras actividades del espíritu. Pero como el hombre no obra según las exigencias de un análisis abstracto de sus funciones y potencias, sucede que la actividad económica se ha convertido en el medio más seguro de colmar las exigencias del poder político y cualquiera fuere la relación de una sobre la otra en un marco donde no se reconoce otras prelacías ordenadoras, tiende inevitablemente a sacarlas de su quicio y a provocar en ellas un crecimiento que podemos llamar efectivamente destructivo.

Si esto es así, esa crisis que los marxistas pretenden reducir al nivel de una economía librada a la lucha de los intereses privados y cuya desaparición sería el resultado de la socialización de los medios de producción, es mucho más profunda y afecta íntimamente la concurrencia sinérgica de todas nuestras actividades espirituales. Afirmar esta verdad y señalar el sesgo hondamente religioso de la crisis, es una de esas conclusiones que inspiran a los hombres llamados prácticos, una cierta lástima por la miseria intelectual de quien las emite. Se lo ha dicho tantas veces y las

admoniciones que acompañan el diagnóstico son tan anodinas que ha pasado a convertirse en un tópico para uso de ciertas mentes no muy bien sintonizadas con la marcha del mundo.

De cualquier modo cuando el hombre moderno se puso a trabajar para la edificación de una sociedad terrestre fundamentalmente próspera y armoniosa, nunca pensó que tal propósito rompía el orden sobrenatural establecido por la Providencia y amenazaba en su raíz el equilibrio natural de nuestras potencias. Para alcanzar ese objetivo, que no era precisamente aquel señalado por la sabiduría revelada, era menester provocar un cambio que afectaba en su economía el orden de las prelacías impuestas por la educación tradicional. La realidad física dejó de ser un signo de la fuente creadora y luego de un breve pasaje donde se convirtió en una suerte de relojería universal, adoptó la plasticidad de una masa de energía propuesta a la solicitud transformadora del hombre. Este campo electro-magnético carecía de una formalidad inteligible intrínseca que remitiera nuestro entendimiento a la inteligencia Creadora y solo nos permitía sugerir la promoción de algunos modelos funcionales para operar en él nuestros designios dominadores.

No se precisa hacer gala de una particular sutileza metafísica para advertir que esta nueva relación del hombre con el cosmos modificaba totalmente la antigua inclinación sapiencial y hacía del saber científico un instrumento más al servicio de ese poder que el hombre parecía tener sobre las cosas.

¿No se convertía esa capacidad demiúrgica en una suerte de distinción específica? Si el hombre es el demiurgo de la realidad como lo aseveró Marx en pos de Hegel, ¿no lo será en cuanto ser socialmente organizado? Sí así fuere, ¿por qué extrañarnos que la lucha entre los poderes económicamente más fuertes tenga por único fin organizar esas fuerzas en su provecho?

La economía, la política, la ciencia, el arte y la propia concepción que hace el hombre de su realidad convergen en la línea de esta poderosa corriente transformadora que al imponer a las cosas el canon de una voluntad divorciada del verdadero orden

creado, las somete al impulso de una suerte de trascendental disonancia destructiva. La historia del período que corre entre las dos guerras, con sus alti-bajos, sus divergencias, la presencia permanente del Magisterio Romano y de otras voces que hacen oír, con mayor o menor fuerza, sus protestas contra las consecuencias de las nuevas preferencias valorativas, es el teatro de esa lucha titánica que el espíritu de nuestra tradición cultural lleva contra ese proceso de profunda disolución religiosa.

EL JUEVES NEGRO.

Las potencias que ganaron la última guerra, EE.UU. y la U.R.S.S. dejaron caer sobre las espaldas del fascismo toda la responsabilidad de la catástrofe. Como la mayor parte de la documentación que quedó fue aquella que acumularon los fiscales de las llamadas democracias, resulta bastante difícil hacerse una idea más o menos clara de lo que pasó sin chocar dolorosamente contra la lapidaria condena de un hecho consumado.

Sin pretender eximir a nadie de las culpas que puedan corresponderles en la provocación de la guerra conviene examinar, antes de lanzar los rayos de una acusación criminal, la situación que planteó al mundo capitalista la famosa crisis económica de 1929.

Es casi un movimiento de pudor entre los historiadores no marxistas buscar fuera de la economía la causa explicativa de los hechos históricos y como la mayor parte de ellos son tributarios de la espiritualidad moderna, trasladan la causalidad de lo económico a lo ideológico, convencidos de que así salvan el carácter prioritario del espíritu.

Nada tendríamos que decir contra las intenciones de estos historiadores si en lo profundo de sus ideas ofrecieran una noción del hombre que no fuera tributaria del economicismo imperante. Es decir, si no fuera tributaria de una espiritualidad regida por preferencias valorativa de índole económica. Cuan-

do decimos que el hombre moderno concibe el mundo como el alfarero la pasta de la que han de salir sus cacharros, no queremos decir que carezca de ideas acerca de cómo realizar su tarea y no tenga un conocimiento preciso de la técnica que debe usar para modelar su materia, lo que queremos significar es que más allá de esta actividad transformadora no ve absolutamente nada, sea porque efectivamente no haya nada más o porque así lo ha decidido en un gesto preferencial definitivo.

Suponemos, fundados en sólidos conocimientos, que el hombre es movido por las ideas que se hace de la realidad, pero lo que aseguramos es que éstas pueden estar inspiradas en una visión del mundo de tipo economicista y que en esa visión se funden todos los otros aspectos de la vida: ciencia, arte, política, economía y hasta su propia realidad humana.

La crisis de 1929 fue, más que económica, financiera. Los bienes materiales lejos de escasear, abundaban y no obstante había serias dificultades para colocarlos en el mercado. En los EE.UU., la excelente cosecha de 1928, agravó la situación provocando una acelerada caída de precios y con ello un desequilibrio total de la economía que produjo un gravoso aumento de la desocupación.

La Banca Inglesa, con el propósito de detener la bancarrota amenazante y repatriar el dinero colocado fuera del Reino Unido, se lanzó a una venta masiva de acciones americanas retenidas por los especuladores y financieros británicos.

Esta decisión tuvo consecuencias inesperadas, porque los bancos americanos habían acordado una gran cantidad de créditos a corto plazo con el propósito de mantener la ilusión de la prosperidad. Esta política crediticia provocó un alza artificial de los precios y llevó el índice de los valores de 106 a 238 entre los años 1926 y 1929, mientras tanto el índice de la producción sólo marcaba 15 puntos.

El 24 de octubre de 1929 se produjo la caída de la Bolsa de Nueva York, pero la banca Morgan se apresuró a atenuar el estallido bursátil comprando las acciones a un precio superior al

que correspondía. No obstante cundió el pánico y el 29 de ese mismo mes se produjo una venta inaudita de acciones que precipitaron la crisis y provocaron una serie sucesiva de quiebras.

Iniciada en Nueva York se extendió inmediatamente a los países que dependían, en alguna medida, de los préstamos americanos. Entre estos últimos se encontraban Alemania y Austria. El Presidente Hoover hizo aceptar una moratoria para las deudas de guerra alemanas con el sano propósito de retener la catástrofe en límites tolerables. Tanto Francia como Inglaterra, países acreedores, aceptaron la política iniciada por Hoover.

Francia fue el país menos afectado por la crisis y recién en 1932 comenzó a sentir los golpes del aluvión financiero con una serie sucesiva de quiebras que la pusieron, por un tiempo, al borde del colapso económico.

Sin entrar en detalles que exceden nuestra competencia diremos que las manifestaciones de la crisis en los diferentes puntos del globo, tenían algunos puntos en común: pérdida del valor en las acciones, reducción de la producción industrial, multiplicación de los desocupados, baja de los salarios, baja de los productos agrícolas, aumento del índice de quiebras y convocatorias de acreedores, reducción de los entrecambios internacionales.

Los historiadores de la economía hablan de ciclos que se suceden con cierta intermitencia en donde a una fase de alza sucede otra de baja. En el caso de la crisis del 29 parece que el período de receso económico duró más de lo que se esperaba superando los cálculos de los expertos. Hoover, que probablemente no lo era, vaticinó que el problema duraría, a lo sumo, sesenta días. Duró varios años y fue su continuador, Franklin Delano Rossevelt, el que superó el colapso metiendo a EE.UU. en una economía de producción bélica.

Por supuesto que los economicistas deben tener razón y sus explicaciones de estos fenómenos, generalmente insatisfactorias, dejan en la mente una serie de términos especializados que dicen cosas misteriosas que nadie logra entender: cómo se

producen y por qué tienen la influencia que tienen. De cualquier modo parece perfectamente legítimo atribuir la superproducción a los grandes equipos industriales y han sido los países más desarrollados los que han impuesto las monoculturas: trigo en Canadá, café en Brasil, caña de azúcar en Cuba y Java y el cacao en África.

> "En la imposibilidad de vender sus productos en el mercado internacional saturado y careciendo de dinero líquido, incapaces de atender a sus propias necesidades alimentarias como consecuencia del monocultivo, estos países dejaron de comprar máquinas agrícolas a las potencias industriales..., cerrando así el círculo vicioso en el que se debatía la economía mundial." [39]

Los bancos alemanes no podían pagar sus compras de materia prima sin apelar a las divisas extranjeras o a sus reservas en oro. El Reichsbank dejó de sostener a los organismos de crédito y provocó la quiebra de la Darmstadter National Bank. Hubo una intervención de bancos ingleses, americanos y franceses para evitar el desfondamiento del sistema que ellos mismos habían creado. Tuvo especial importancia la gestión de la banca Rothschild en su rama austríaca conjuntamente con sus parientes en Inglaterra y en Francia.

El sistema subsistió pero nadie pudo sacar de la mente del pueblo alemán que se había hecho en beneficio casi exclusivo de los financieros judíos. El hecho, muy bien explotado por la publicidad nazi, servirá para atizar el fuego de las reivindicaciones raciales y nacionales. En 1927 decía el General Erich Ludendorff:

> "The degradation of german men and women collaborating in racial, political and capitalistic goals, favouring the jewish people alo-

---

39.- THIBAULT, P., *L'Age des dictadures*, Larousse, París 1971, p. 158.

ne, became possible only after the german people have become uprooted from their own past for more than a thousand years because Christianity and its oriental state and law conceptions made them forget their own blood, their own lofty, ancient culture, and thus were no longer allowed to be reminded thereof, yes, even found it embarrassing when this happened." [40]

CONSECUENCIAS POLÍTICAS.

En Inglaterra la cuestión financiera tuvo muy pronto complicaciones políticas por el desorden social que provocó la desocupación. Como la crisis sucedió cuando estaban los laboristas en el poder, las elecciones de 1932 dieron una notable mayoría a los conservadores que tuvieron a Baldwin como primera testa pensante.

Baldwin combatió, en primer lugar, lo efectos del *"dumping"* llevado contra los productos ingleses por la manufactura alemana. La industria alemana pudo colocar sus productos a menos precio y con esta técnica logró algunos mercados que pertenecían al campo de caza del Imperio Británico. Los países pertenecientes al *"Commowealth"* se reunieron en Otawa con el propósito de salir al encuentro de esta política de expansión germánica con algunas medidas proteccionistas que defendieran la producción británica.

Una vez examinada la estrategia que se debía seguir a nivel internacional, el gobierno inglés puso su atención en el crecimiento agrícola de la propia Inglaterra. La guerra submarina llevada por Alemania en el pasado conflicto había hecho comprender a los ingleses el riesgo inmenso de quedar aislados y sin los recursos de materia de consumo alimentario. No se podía volver a los encantos bucólicos de la *"Old merry England"*

40.- "Destruction of Freemasonry", *The Noontide Press*, Los Ángeles 1977, p. 11.

pero algo había que inventar para establecer las bases de una agricultura importante.

Por ese tiempo las elecciones de Irlanda llevaron al Gobierno a Éamon de Valera que se lanzó de inmediato a una lucha abierta por la independencia y cesó, como era previsible, de pagar las indemnizaciones eternamente reclamadas por la Corona de Inglaterra.

Bélgica, luego del sacudón provocado por la crisis, volvió por los fueros de medidas proteccionistas y se encontró, de repente, en medio de la lucha social desatada por la cuestión flamenca. El bilingüismo era un hecho y el reconocimiento que se hizo a la Universidad de Gante para practicar su enseñanza en lengua flamenca, tuvo por propósito fundamental disminuir la tensión con respecto al elemento valón de su composición étnica.

La crisis del caucho había repercutido en Holanda provocando una crisis financiera, que fue prolijamente explotada por las diversas agrupaciones religiosas del país, cuya división confesional inspiraba su rivalidad política. Católicos y protestantes militaban en diferentes partidos y no coincidían en los mismos intereses económicos. Como siempre y para dar la razón definitiva a Sombart y Max Weber, los protestantes tenían la bolsa y los católicos sentían en el estómago la fuerza de esa adhesión a los bienes de este mundo. La situación de los Estados escandinavos no fue menos crítica que en otras partes y el suicidio del rey de los "fósforos" Ivar Krueger en el año 1932 produjo un cambio en el gabinete sueco que llevó a los socialistas al poder.

Suiza representaba el modelo de la democracia pulcra y bien asentada en su sólida reputación bursátil. Muchos capitales extranjeros, poco seguros de la estabilidad de sus respectivos países, derivaban sus fondos a los bancos de Basilea y otras ciudades protegidas por la sombra de Calvino. Se puede decir que fue el único país que pudo superar la crisis sin poner en peligro sus firmes convicciones democráticas y su organización económica capitalista.

Las naciones de tradición católica, menos favorecidas por el influjo de las ideas modernas, fueron cayendo, con la excepción de Francia, bajo la férula de gobiernos autoritarios que trataron de poner un cierto orden al malestar social y reducir la fiebre de los especuladores.

Como los gobiernos propiamente fascistas fueron examinados en otra oportunidad, conviene ahora decir dos palabras sobre los regimenes instalados en España y Portugal por Primo de Rivera y Salazar respectivamente. Con esa oportuna aptitud para aplicar un adjetivo que señala y desprestigia, el pensamiento de izquierda ha tildado de fascistas a ambos dictadores. Como el rótulo es cómodo y desacreditado arroja su sombra publicitaria sobre cualquier gestión ordenadora que se intente, esté o no influida por la mentalidad fascista.

La necesidad de poner fin al doble desorden provocado por las especulaciones financieras y los movimientos subversivos obligó a españoles y portugueses a adoptar una serie de medidas militares, policiales y económicas, que restablecieran en los dos países una cierta situación de paz civil.

Salazar reformó la constitución portuguesa y trató de organizar la nación por medio de una representación nacional fundada en la familia, las corporaciones de oficios y las representaciones comunales. Medidas de buen sentido que no tardaron en probar su eficacia y desatar los improperios de un progresismo que se veía defraudado en sus esperanzas revolucionarias.

Como Salazar prohibió las asociaciones secretas, los Hermanos Masones hicieron todo lo posible para desacreditar su gobierno en los cuatro confines del mundo habitado. Felizmente tropezaron con un hombre de una constitución tan plácida y serena que aguantó muchos años, sin grandes conmociones, la tormenta desatada por sus denostadores. Don Antonio de Oliveira y Salazar pudo festejar sus bodas de plata con el gobierno en el año 1953, luego de haber capeado con humor inalterable las guerras más devastadoras del siglo.

La dictadura de Don Miguel Primo de Rivera no tuvo su temple ni su holgura, ni pudo jactarse de haber alcanzado resultados duraderos. Alfonso XIII, un rey que aparentemente no quería serlo, cedió a la presión de los muchos intereses afectados por la censura de Don Miguel y se privó de su espada. El resultado no se hizo esperar y las fuerzas del caos no tuvieron otro dique que su propia desmesura. Depuesto el Rey e instalada la República no tardó en hacerse presente la guerra civil española que fue el anuncio de la Segunda Guerra Mundial.

Francia, país especialmente signado por la tradición revolucionaria, no solamente sufrió el golpe de la crisis económica sino que siguiendo la vieja costumbre de sus democráticos dirigentes, manifestó su amor a la libertad con una serie de escándalos financieros que hubieran arruinado a un imperio menos protegido que la República Francesa por el anonimato de sus capitostes. En diciembre de 1928 estalló el asunto de la *Gazette du Franc;* en 1930 la quiebra del Banco Oustric y luego el que les hizo sombra a todos, el famoso asunto de Stavinsky entre el último mes de 1933 y el primero del año 1934.

La vieja derecha tradicional francesa unida bajo la dirección de Charles Maurras fue puesta en interdicto por el Vaticano que, con esta medida descabezó toda posibilidad de orden en la política francesa y cedió, una vez más, al canto de sirena de la masonería, cuya estrategia culminaría en la constitución del Frente Popular dirigido por el judío León Blum e integrado por los comunistas, los socialistas y los radicales franceses. León Blum fue primer ministro cuando estalló la guerra civil española y veremos, en su oportunidad, el importante papel que desempeño en su prolongación.

LA CONDENACIÓN DE *ACCIÓN FRANCESA*.

Francia, la hija mayor de la Iglesia, traicionó su primogenitura en reiteradas oportunidades pero, al mismo tiempo, dio

nacimiento a uno de los movimientos políticos más lúcidos que ha tenido la contra-revolución, me refiero precisamente a la *Acción Francesa.* La política papal, entre el fin del siglo pasado y los comienzos del segundo cuarto de la centuria que transcurre, supo devolver con creces las traiciones a su vocación cristiana entregándola, con la política de *"Ralliement"* y posteriormente con la condenación del movimiento nacionalista, a todos los demonios de la anarquía social y la confusión de ideas.

La *Acción Francesa* no dijo nunca que fuera un movimiento político de inspiración católica y esto por dos razones; porque Maurras no tenía fe y porque los buenos católicos franceses sabían, como lo sabemos nosotros, que una acción política puesta bajo el patrocinio de la Iglesia, corre el peligro de ser entregada en cuanto los poderes dominantes tienten a los clérigos con alguna promesa a corto plazo.

La preocupación principal de Maurras fue buscar un enderezamiento de la inteligencia francesa en todo aquello que hiciera a los principios del orden natural y por añadidura a un reencuentro con las verdades sobrenaturales. Si se manejaban con maliciosa fantasía algunas afirmaciones hechas en su juventud por el Jefe de *Acción Francesa,* se podía incoar un proceso y obtener la condenación de algunos de sus libros. Lo que se hizo fue mucho más profundo y total, porque presentaron esas mismas opiniones como si integraran los fundamentos políticos de todo el movimiento y tuvieran la adhesión consecuente de sus miembros más esclarecidos. No sólo era un injusto desconocimiento de esa maravillosa diversidad que poseían los dirigentes de *Acción Francesa,* sino un golpe artero a la inteligencia política de Francia y a la única fuerza capaz de provocar en ella un reencuentro con sus grandes tradiciones espirituales.

El 5 de septiembre de 1926 Pío XI escribió al Obispo de Burdeos, Monseñor Andrieu una carta en la que afirma dar término a lo comenzado en tiempo de Papa Pío X con respecto a los fundamentos ideológicos de la *Acción Francesa* y su condenación formal por parte de la Iglesia. Las acusaciones principales

llevadas contra el movimiento se encuentran en la carta de Monseñor Andrieu que el Papa ratificó con todo el poder de su posición apostólica.

Monseñor Andrieu había sostenido que si los dirigentes de *Acción Francesa* hubiesen limitado al ejercicio de exponer una opinión política y examinar los medios para alcanzar el poder, no tendría nada que decir sobre su conducta. Sucedía que la *Acción Francesa* era también cátedra de moral, de historia y de religión. En este último rubro era donde él, Monseñor Andrieu, se sentía obligado a advertir a los católicos que no siguieran la enseñanza, notoriamente atea, prodigada en los círculos del mentado movimiento.

Maurras, jefe titular y cabeza pensante, había escrito en su juventud un libro titulado *El Camino del Paraíso* donde hacía befa de la religión y de algunos de sus más importantes misterios.

La acusación de Monseñor Andrieu tomaba fuerza en ese trabajo de Maurras pero se extendía con increíble rapidez a todo aquello que el Maurras de los años maduros había podido decir y escribir, sin que se percibiera el menor signo de comprensión, para su obra restauradora. Su destino quedaba fijado para siempre por haber dado a luz un pecado de juventud y con él eran condenados todos aquellos que, sin participar en lo más mínimo de su incredulidad y agnosticismo, luchaban junto a él en la batalla por el orden francés.

> "Rechazan todos los dogmas que la Iglesia enseña. La Iglesia enseña la existencia de Dios, ellos la niegan, porque son ateos, La Iglesia enseña la divinidad de Cristo, ellos la niegan porque son anti-cristianos."

¿Quiénes eran ellos, los inculpados? Fuera de Maurras y algún otro incrédulo más o menos notorio, los demás miembros de *Acción Francesa* pertenecían por su fe a la Iglesia y no negaban absolutamente nada, no habían escuchado jamás de los labios o de la pluma del Maurras que conocían, algo contrario a

la fe o que pudiera chocar sus sentimientos. Por mi cuenta he leído algunas obras del Padre Clarissac que pertenecía a la *Acción Francesa* y no he visto nada que no fuere la formulación de la más centrada ortodoxia. Si menciono a Monseñor Billot, simpatizante del movimiento, es simplemente para hacerme cargo del asombro que esa acusación debió provocar en todos los creyentes que leían la revista de Maurras y seguían con pasión su crítica a la república masónica.

El legajo de la condenación se apoya exclusivamente en la carta de Monseñor Andrieu y el Papa hallaba en ella huellas manifiestas "de un renacimiento del paganismo, al cual está ligado el naturalismo que esos autores han bebido, inconscientemente creemos, como tantos otros de sus contemporáneos, en la enseñanza pública de esa escuela moderna y laica, envenenadora de la juventud y que ellos mismos combaten, con frecuencia, tan ardorosamente".

Podía haber añadido "y con tanta eficacia", si el propósito de confirmar su tesis condenatoria no comandara toda la unidad del escrito. El 29 de diciembre de ese mismo año apareció la condenación formal de cuatro obras de Maurras y del periódico *Acción Francesa.*

Maurras sabía perfectamente de dónde podía venir el ataque y la mala información tan bien recibida en el Vaticano y de inmediato inició sus tratativas de acercamiento para hacer levantar el interdicto que tanto daño causaba en el ánimo de sus seguidores católicos. Diez años duró su batalla contra la condenación y recién con el pontificado de Pío XII logró un fallo absolutorio pero cuando el mal ya no tenía más remedio.

Sería, tal vez, un poco excesivo sostener que el giro a la izquierda dado por la Iglesia de Francia es, en parte, el resultado de la decapitación de la *Acción Francesa,* pero no podemos olvidar la influencia decisiva que tuvo Maurras en el renacimiento del tomismo que se dio en Francia en los primeros años del siglo.

Es un caso decidido que la primera intervención extranjera en el conflicto español la protagonizó el eje. ¿Quién duda que los fascistas fueron los culpables de todas las agresiones previas a la Gran Guerra y por supuestos los provocadores titulares de un estado bélico que las buenas naciones democráticas no quisieron nunca? Esta versión que tiene, si se quiere, un estado público consolidado, ¿puede ser, en alguna medida, discutible?

George Roux publicó en 1964 un libro titulado *La guerre d'Espagne* editado en París por Fayard y que se sumó a muchos otros ingleses y americanos, editados en esos años, que se hacían eco de un cierto disconformismo con respecto a los "cliché" fijados por los triunfadores.

El libro de Roux, como todos los salidos de su pluma, trae una excelente documentación y está escrito con una claridad y una precisión del mejor estilo francés. Para comenzar fija con insistencia la fecha de levantamiento encabezado por el General Franco: 17 de julio de 1936 a las cinco en punto de la tarde, como en la elegía famosa que García Lorca dedicó a Ignacio Sánchez Mejía.

El día 20 se apoderó de Marruecos, mientras los generales Mola y Queipo del Llano lograban apoderarse de Pamplona y Sevilla respectivamente. Cádiz y Córdoba se plegaron a la insurrección, mientras Madrid, Barcelona y toda la costa Vasca y Cantábrica se pronunciaban por el gobierno de la República. Los tripulantes de la Armada Española se declararon también republicanos y para rubricar su adhesión al régimen tiraron por la borda a todos los oficiales de Marina.

En esta situación, el Presidente del Consejo Republicano Español, Don José Ciral, se dirigió a su colega francés M. León Blum, con un telegrama no cifrado que decía así: "Sorprendidos por golpe militar peligroso. Pedimos ayuda inmediata en armas y aviones. Fraternalmente. Giral."

El telegrama tiene fecha 19 de julio. Como el pedido viene del jefe de un *Frente Popular* a otro del mismo color, el diario de Blum *Le Populaire* y el diario comunista *L'Humanité*, juntos con el socialista *L'Ere nouvelle* abren al día siguiente ruidosa campaña en favor de la solidaridad total con el pueblo español que por supuesto está enteramente volcado en el *Frente Popular* como su nombre lo indica.

Precisa M. George Roux:

"Cuando en la mañana del día 20 de julio, León Blum recibió el telegrama de Don José Giral convocó inmediatamente a su Ministro de Relaciones Exteriores M. Ivon Delbos y a su Ministro de Guerra Eduardo Daladier y les expuso la situación creada en España. Se mostró premioso, persuasivo, y obtuvo de sus colaboradores un acuerdo, al menos en principio.

"El mismo día, el Ministro Español de Relaciones Exteriores, Don Fernando de los Ríos, telegrafía al Embajador de París, Cárdenas, para precisarle lo que se espera de Francia en el comienzo: 20 aviones de bombardeo, 2.000 bombas, 8 cañones del 75.8, ametralladoras pesadas, 200.000 granadas y 4.000 cartuchos.

"El 21 de julio nuevo telegrama del Ministro a la Embajada donde se señala la necesidad de un inmediato envío del cargamento. Ese mismo día dos pilotos españoles Don Ismael Marleta de la Quintana y don Juan Aboal y Abea parten de España para hacerse cargo en Francia de la primera entrega de material. Con idéntica fecha *Le Populaire* de León Blum, con su Ministro de Relaciones Exteriores M. Ivon Delbos, un republicano sincero y valeroso, se ha mostrado enteramente solidario con el gobierno anti-fascista de España. Lo contrario sería inducir a error a los heroicos defensores de la República Española.

"El 22 de julio, con el propósito de apresurar la expedición de material, llega a la capital francesa el propio Don Fernando de los Ríos."

Las fechas son precisas: del 19 al 22 de julio de 1936, Francia, requerida por el gobierno español, comienza su interven-

ción en el conflicto con un fuerte apoyo de material. Londres no se pliega al movimiento y desaprueba, ante la cancillería francesa, la ayuda del gobierno galo. Por supuesto no todos los miembros del gabinete francés están de acuerdo y muchos de ellos confiesan públicamente su desaprobación.

Fernando de los Ríos, a partir del 24 de julio, se ha entrevistado con el Ministro del Aire, M. Pierre Cot y con M. Jules Moch, Secretario de Estado de la Presidencia y ambos fervientes partidarios de la intervención en el conflicto armado. Se pone también en contacto con los industriales y los banqueros que pueden dar su ayuda. Los ministros franceses advierten que los republicanos españoles carecen de pilotos y no se pueden poner en movimiento los aeroplanos dispuestos para partir.

La reunión del Gabinete Francés realizada el 25 de julio por León Blum, no brilla por su coherencia. El Presidente Lebrun vacila, los radicales vacilan con él. El bloque socialista-comunista se mantiene firme, presiona sobre Lebrun y le saca el permiso para una ayuda discreta, subrepticia y clandestina, pero no por eso menos eficaz y decisiva. Se lanza la C.G.T. a la calle y se grita la consigna del momento que aparece en la primera plana de todos los rotativos zurdos:

¡¡Armas para España!!

"El día 24 de julio —prosigue Roux— dos trenes llenos de bombas y granadas llegan a Marsella. El cargamento es inmediatamente transferido al buque mercante español 'Ciudad de Tarragona' con destino al puerto de Barcelona. El transporte está custodiado por un torpedero de la marina de guerra española que lleva el número 17. En ese mismo día arriban al aeródromo de Mondésir 20 aviones 'Potez' que son recibidos por un colaborador de Don Fernando de los Ríos y parten al día siguiente con rumbo sur".

"El 26 y el 27 de julio importante cargamento de material de guerra, especialmente ametralladoras, pasan por Cerbera y Hendaya... los días siguientes pasan 10 bombarderos, 12 cazas y 10 aviones de transporte."

La organización de la provisión aérea estuvo a cargo del escritor André Malraux que actuó en nombre del gobierno español.

Franco, por su parte, inició una negociación con Italia en los días 22 y 23 de julio, en cuanto hubo conocido la iniciativa tomada por Giral ante el gobierno francés. Mussolini no quiso comprometerse en el conflicto español y por dos veces rechazó el ofrecimiento de Franco. Entre los días 26 y 27 se entera del movimiento de ayuda a la República iniciado por Francia y resuelve intervenir.

Hitler, menos vacilante, interviene contra la opinión del Estado Mayor Alemán y el día 27 de julio pone en ejecución su apoyo al levantamiento nacionalista.

Las fechas son claras, mientras León Blum presta su consentimiento el 21 de julio y pasa a la acción de dar ayuda material el 24, Alemania e Italia deciden colaborar el día 27 y lanzan sus primeros envíos al día 30.

Hasta aquí los datos bien precisos de la intervención extranjera y las culpas equitativas repartidas en cuanto a quién tiró primero. No obstante conviene examinar también la calidad de la ayuda. En este sentido las potencias del eje fueron más generosas que las repúblicas de los hermanos tres puntos. León Blum y Pierre Cot no eran militares y no teniendo ni el apoyo ni el consejo de los generales franceses, la elección que hicieron de armas y aviones no estaba en condiciones de competir con los elegidos por Italia y Alemania.

Los italianos pusieron a disposición de Franco 15 trimotores "Savoia Marchetti" y los alemanes 24 aviones "Junkers" de transporte, 6 aviones de caza "Heinckel" y los 100 mecánicos especializados en condiciones de reparar las fallas que pudieran presentarse.

Con este apoyo Franco estuvo en condiciones de transportar hasta Andalucía de 500 a 600 hombres por día. Conviene señalar también que los soldados de Franco eran veteranos y estaban formados bajo el control de una disciplina militar estricta

que les permitía hacer la guerra en mejores condiciones que los milicianos, por mucho coraje que estos últimos malgastaran. Nunca se negó el valor de los voluntarios republicanos. Lucharon con odio y el odio da fuerzas, pero hubo en sus cuadros una cierta improvisación que no pudo evitar del todo la anarquía. Se vio perfectamente cuando los legionarios, marroquíes y requetés, batiéndose en proporción de uno contra dos fueron superando la resistencia de sus adversarios y ganando terreno en la conquista del territorio.

Se ha hablado mucho de la eficacia guerrera de las "Brigadas Internacionales" que en número de ochenta mil hombres llegaron para reforzar las filas republicanas. Se trataba, indudablemente, de hombres combativos y muchos de ellos personalmente muy peligrosos, pero eran luchadores de barricadas, no soldados en el sentido estricto y profesional del término. La consigna republicana: ¡Milicianos sí, soldados no!, no colaboraba mucho en el mantenimiento de la disciplina.

Roux asegura que desde Agosto a Noviembre de 1936, los cuatro primeros meses de la guerra, 35 barcos cargados hasta los topes salieron de Marsella o Séte para desembarcar en Barcelona o Valencia. Desde agosto de 1936 hasta el mes de abril del año siguiente el número de aviones provistos desde Francia se eleva a 180 unidades y en el curso de 1938 llega a 300 según las declaraciones hechas por Daladier al embajador americano Bullit.

Italia contribuyó con 44.000 soldados y sus respectivos equipos de combate y Alemania puso al servicio del levantamiento nacionalista la legión "Cóndor" provista con cien aviones de caza.

Ahora, en mitad de la guerra, es el momento de evaluar la contribución soviética que no se hizo esperar y que fue, en materia de aviación, de primer orden. Según observa Roux a partir de 1937 sobre 400 aparatos usados por los republicanos, 270 eran de origen ruso. En los otros aspectos bélicos no fue gran cosa, pero se prodigó en consejeros políticos y "chequistas" que llegaron

hasta España en número de 2.000 a 2.500. De cualquier manera se hicieron pagar bien y en oro. La calidad de los aviones y tanques rusos superaron por mucho tiempo a los de sus rivales.

"El 21 de enero de 1937 —escribe Roux— se promulgó en Francia una ley que prohibía la partida de voluntarios para combatir en el frente español como así todo comercio de material de guerra fuera por tierra, mar o aire. Estas disposiciones fueron violadas diariamente, tranquilamente y abiertamente. La complicidad de los funcionarios electos, alcaldes de ciudades fronterizas, aduaneros complacientes, policías simpatizantes, hacían la vista gorda frente a las cadenas de paso organizadas ostensiblemente para llegar a España a través de los Pirineos o de los puertos sobre el mediterráneo.

"El diputado comunista André Marty estuvo especialmente encargado del reclutamiento en Europa y de su traspaso a España de todos aquellos que, llegados de los cuatro puntos cardinales, deseaban servir en la zona republicana.

"Por aire el fraude no era menor. Bajo el ministerio de Pierre Cot los aeródromos franceses eran regularmente usados como lugares de relevo para la aviación republicana. Estas violaciones a la neutralidad eran llamadas, eufemísticamente, 'errores de pilotajes'. Cerca de Royan funcionó una escuela de formación y entrenamiento para pilotos."

Estas opiniones son de un escritor francés, por razones obvias, he dejado de lado las informaciones provenientes del frente nacional español. La prensa derechista de Francia sostuvo siempre que sin la ayuda de León Blum y de Pierre Cot la guerra civil española no hubiese alcanzado la proyección internacional que tuvo. Mussolini y Hitler no quisieron, siempre en el concepto de Roux, tomar parte en este combate. Tampoco lo quiso Inglaterra. Fue el *Frente Popular Francés* el que se sintió convocado a consolidar la situación de la República Española. Sin su intervención la guerra no hubiese durado cuatro años con más de un millón de muertos sobre los campos de batalla.

LAS FUERZAS ESPIRITUALES.

Para una comprensión honda del aspecto espiritual de la guerra civil española habría que remontarse hasta los orígenes de la composición religiosa de España. Ella signó el carácter español y dio a sus empresas ese sesgo cuya desmesura llama la atención de los otros pueblos de Europa. De uno y otro lado de la contienda hubo una pasión en la defensa de sus puestas que sólo puede ser comprendida en términos de amor o de odio a la fe tradicional. El triunfo del catolicismo español fue el resultado de un cotejo político militar contra dos religiones universales, el Islam y el Judaísmo, que se encontraban en la Península en disposición de imponer al resto de la nación, su propia fe. La unidad española se hizo bajo el signo de la cruz y en apariencia, todos los españoles aceptaron la fe católica, como algo que pertenecía a la sangre y al espíritu de la raza pero, como en las tragedias griegas, en el coro de los vencidos quedó el rumor de una adhesión mal aceptada y a la expectativa de cualquier debilitamiento de la fe para hacer sentir su protesta.

Por esta razón fundamental y originaria no basta el empleo de ciertas designaciones modernas como fascismo y marxismo, para denotar con alguna exactitud la desmesura de los sentimientos desplegados en la batalla. Cuando los creyentes del lado nacional decían pelear contra el demonio, creían realmente en lo que decían y su actitud hacía eco a la saña con que los rojos destruían, profanaban y se enfurecían contra los símbolos y las personas que encarnaban las creencias tradicionales.

Si tratáramos de ser ecuánimes veríamos que, considerados aisladamente los militantes de uno y otro lado de la trinchera, no respondían a denotaciones tan clara y entrañablemente marcadas y de no haber sido por las furias desatadas en el ataque y la defensa de las posiciones tradicionales, habrían constituido el espectro más o menos variado de una república europea de sangre latina y de constitución pluralista.

Cuando ponemos nuestra atención en los principales actores de la guerra se advierten matices y diferencias que no explican, por lo menos en las capas dirigentes, la profunda tensión de la divergencia. Nadie podría entender que Manuel Azaña por un lado o Mola o Queipo del Llano por otro, fueran creyentes exasperados y perfectamente dispuestos a no aceptar la menor infracción a la integridad de su credo, y que no pudieran entenderse jamás en muchos aspectos que hacen a la convivencia de los pueblos modernos. El afrancesamiento de Azaña o la filiación masónica de Mola o Queipo no podían esconder la veta profunda de un pueblo donde todavía se movían los ecos medievales del catolicismo y los odios de los moriscos y los judíos que habían enfrentado los tribunales de la inquisición.

Hecha esta aclaración conviene señalar algunos puntos en los que mi propia posición discrepa de la de algún ecuánime profesor de historia. Señalar la existencia de ese hontanar religioso no es lo mismo que abrir la causa de su vigencia o de su caducidad. Para la mayor parte de los escritores europeos que han tocado el tema, la España Católica era un emporio de supersticiones definitivamente superadas por las luces de la razón moderna y en la misma medida, las verdades por ellos decretadas, estarían defendidas por los republicanos donde militaba todo cuanto en España había sido tocado por la varita mágica del progreso.

Sucede que esos mismos progresistas, una vez instalados en el poder, iniciaron una campaña de crímenes que comenzando por el muy publicitado de Calvo Sotelo, provocaron el repudio unánime de la conciencia católica. Roberto Brasillach en su *Histoire de la Guerre d'Espagne* resume con mano maestra la esencial de esta situación espiritual:

"En las ciudades la propaganda masónica se oponía a la influencia religiosa. Hacia el fin del siglo XIX en adelante, los masones habían hecho en la burguesía española un gran número de adeptos. Su reclutamiento tuvo mucho éxito especialmente en las filas del Ejército.

Fue un complot militar y masón el que produjo la caída del General Primo de Rivera. En todo caso, tanto la dimisión del Dictador como la posterior abdicación de Alfonso XIII fueron victorias políticas atribuidas a la acción de la masonería española.

"Desde que llegaron al poder su principal preocupación fue abatir el poder de la Iglesia Católica. Esto resultó para muchos una sorpresa, porque el clero no había permanecido insensible a las ideas liberales del siglo XIX. Los demócratas cristianos ganaban terreno y el Papa Pío XI, en plena ilusión wilsoniana, los alentaba. El Vaticano no amaba a Alfonso XIII y hasta se puede decir que alentó la implantación de la República o, por lo menos, no se opuso y muchos párrocos hicieron votar a sus fieles por ella. De esta manera el clero pensaba amortiguar el celo de sus peores enemigos y bajo el pretexto de no ser insensibles al progreso se amoldaban a un falaz acomodo político con el adversario." [41]

No es difícil advertir que nadie quería un encontronazo violento y sin salida, cuya puesta fuera vencer o morir. La violencia nació, si así se nos permite decirlo, del fondo del temperamento español, pero una vez desatada fue superior a todos sus exorcistas.

El 12 de abril de 1931 se proclamó la República y el 29 de junio del mismo año se hicieron las elecciones para formar las Cortes Constituyentes. El éxito republicano fue total y hubo 290 diputados de izquierda, entre los cuales 116 socialistas, 135 centristas y algo más de cuarenta conservadores. En diciembre de ese mismo año se promulgó la constitución que definía a España como una "república de trabajadores de todas las categorías", entre las cuales se incluiría muchos que no habían trabajado jamás. La voluntad consistía en declararse trabajadores e iniciar una seria ofensiva contra los que dieran pruebas de no estar totalmente de acuerdo con el régimen.

41.- BRASILLACH, R., *Oeuvres Complétes*, t.V, p. 157.

Desde el punto de mira de la organización política del país, la constitución aseguraba la existencia de un presidente de la república que duraba seis años en su magistratura; formaba el gabinete según su voluntad y podía disolver las cortes si no encontraba en ellas un justo apoyo a su política, pero debía responder ante la nueva asamblea cuando hubiere tomado por segunda vez una resolución de esa naturaleza.

La constitución comenzaba, como todas sus similares, por una generosa declaración de principios liberales y francmasones; se señalaba una disposición favorable a la declaración de los derechos separatistas de las provincias y se promulgaban sendas leyes para establecer la reforma agraria y la laicización de la enseñanza; se expulsaba de España a la *Compañía de Jesús* que, a pesar de sus esfuerzos por estar a la página y en buenas relaciones con la masonería, era para los republicanos una congregación particularmente abominable.

El instrumento legal, bien manejado, incoaba una revolución social a fondo, pero el gobierno no se apresuró a sacar conclusiones extremas y se contentó con la realización de un programita que no contentó a nadie. Como las Cortes tampoco se apresuraban en un sentido revolucionario, comenzaron a proliferar las organizaciones obreras que tomaban toda clase de iniciativas al margen de las autoridades legítimas.

No es nuestro propósito examinar con detención los diversos acontecimientos que jalonaron el drama español, pero marcamos que para el año 1932 el Presidente de la República ya no era dueño de la situación y frente a los grupos de izquierda fuertemente organizados, comenzaron a brotar los cuadros nacionalistas no menos dispuestos a imponer su orden por la fuerza.

Las elecciones de 1933 fue un rudo golpe para la subversión zurda y llegaron a las Cortes 207 diputados de derecha, 167 radicales y 99 socialistas. La Confederación General del Trabajo, de obediencia anarquista, no había entrado en el plebiscito y se reservaba el derecho de combatir la reacción por el camino de la acción directa.

Gil Robles, jefe de la derecha bien pensante y con muy poca decisión frente a las dificultades del momento, fue totalmente superado por los acontecimientos y como quería la paz a todo costo, terminó por alentar la guerra civil todavía latente.

Anarquistas y socialistas se unieron para formar eso que se llamó un "bloque de trabajadores" y que un tiempo después, en 1934, fue reforzado con el apoyo comunista liderado por Largo Caballero. Éste era poco más o menos el juego de las puestas cuando el 5 de octubre de 1934 los rojos dieron la señal de la insurrección general. Madrid, Barcelona y Oviedo se levantaron al mismo tiempo y la escalada revolucionaria tomó muy pronto un color sombrío por los crímenes que se cometieron. Gil Robles demostró una vez más su ineptitud cuando trató de contener la insurrección atacándola en su cuerpo, mineros de Asturias, pero no en su cabeza.

La elección de 1936 favoreció, en alguna medida, al movimiento de derecha que tuvo una mayoría de votos, pero el frente popular, auspiciado por los comunistas, conquistó la mayor parte de los bancos y pasó a tener en sus manos las palancas del gobierno. Don Niceto Alcalá Zamora fue reemplazado por Don Manuel Azaña, un intelectual zurdito, pero no mucho, que sirvió dócilmente los designios de los grupos que más alborotaban y amenazaban.

Una de las primeras medidas que se trató de tomar fue el descabezamiento del ejército removiendo de sus cargos a una serie de generales sospechosos de no simpatizar con la república, entre ellos figuraba el General Franco.

Largo Caballero hizo oír la consigna del momento cuando declaró que no se dejaría "piedra sobre piedra de esta España que debemos destruir, para construir la nuestra".

Menos sobria, Margarita Nelken añadió: "Queremos hacer una revolución, pero no es la revolución rusa la que puede servirnos de modelo, a nosotros nos hace falta un incendio que pueda verse desde todo el planeta y olas de sangre que enrojezcan los mares."

Lo curioso es que la retórica y los actos se correspondían o por lo menos se trataba de hacerlos coincidir y de llevar los acontecimientos a un grado tal de truculencia que el terror produjera la parálisis del adversario. Es una táctica que en muchos lugares dio excelentes resultados, pero en España provocó una reacción que muy pronto mostraría su tamaño.

José Antonio Primo de Rivera, jefe de la Falange Española, entidad recientemente creada y que respondía, dentro de un estilo nacional propio a ciertas modalidades forjadas por el fascismo, resumió con concisa elegancia los errores del gobierno de Azaña al que tildó de pequeño burgués y luego de mostrar detrás del hombre de paja la presencia del comunismo internacional, concluyó con uno de esos llamados vibrantes que fueron sus especialidad y dieron a la resistencia el sesgo militar y poético que la hizo irresistible:

> "Hoy que el poder se encuentra en las manos ineptas de algunos enfermos, muy capaces, por rencor, de entregar la patria a la desolación y las llamas, la Falange mantiene su promesa y os convoca: estudiantes, intelectuales, obreros, militares, españoles a una empresa gloriosa y peligrosa de reconquista. ¡Arriba España!"

El manifiesto circuló ese mismo día por todo Madrid y hasta don Manuel Azaña tuvo oportunidad de leer un ejemplar en su despacho. El mismo día el Jefe de la Falange fue detenido y conducido a la prisión Modelo de Madrid.

Ahora se trataba de una carrera de velocidad. Don Indalecio Prieto escribió en *El Liberal* de Bilbao estas líneas que eran todo un programa:

> "La trágica muerte de Calvo Sotelo servirá para provocar la sublevación de que tanto se habla. En una reunión que ha durado diez minutos el Partido Socialista, el Partido Comunista, la Unión General de los Trabajadores, la Federación Nacional de las Juventudes Socialistas y la Casa del Pueblo han redactado un acuerdo para la acción co-

mún en caso de estallar el movimiento subversivo. Basta de discordias, frente al enemigo: la unión."

El 17 de julio de 1936, como para dejar a la posteridad el testimonio claro de que no era ningún imbécil, Indalecio Prieto escribió estas otras líneas que podían servir de advertencia a cualquiera de los dos bandos por su constitución lógica.

> "La historia puede justificar las revoluciones populares y puede aprobar las insurrecciones militares cuando una y otra dan término a regímenes que por una razón cualquiera han demostrado ser incompatibles con el progreso político, económico o social exigido por los pueblos. Pero la historia no aplaudirá nunca en los elementos civiles el desorden constante y en los elementos militares la indisciplina continua, porque ni ese desorden, ni esa indisciplina son factores verdaderamente revolucionarios."

Ese mismo día, a las cinco un punto de la tarde, el ejército asentado en Marruecos se sublevó y el General Franco tomó la cabeza del movimiento nacional. El vaticinio de Indalecio Prieto fue de una exactitud sombría: "Será una batalla a muerte, porque cada partido sabe que si su adversario triunfa, no dará merced."

Para M. Pierre Thibault que escribe sobre este período de la historia española desde la clásica posición de un macizo creyente en los dioses revolucionarios, la guerra civil española que comenzó con un simple "pronunciamiento", revistió muy pronto el aspecto de una guerra internacional donde medirían su competencia los promotores de la Segunda Guerra Mundial que, para nuestro infalible historiador son, sin lugar a dudas, las potencias del eje.

La "Legión Cóndor" alemana y los "Flechas Negras" italianos tuvieron la oportunidad de medir fuerzas con "Las Brigadas Rojas Internacionales" alimentadas con hombres que venían de todos los países y sostenidas con armas soviéticas. El

autor se detiene con especial interés en la intervención fascista y desdeña un poco el aporte de las Brigadas Internacionales como si hubiesen estado compuestas por tropas de nobles "*boys Scouts*" que venían a España para ayudar a los peatones ciegos.

> "Convertida en campo de batalla —arguye nuestro especialista— para que los Estados alemán e italiano experimentaran su material y pusieran en ejercicio los métodos que aplicarán victoriosamente desde 1940 a 1942." [42]

Este modo de escribir la historia bajo la inspiración del espíritu ideológico es el método más seguro para entrar a pie firme en las grandes editoriales y lanzar a los cuatro vientos ediciones millonarias. La intervención de Rusia, Francia, EE.UU. y la misma Inglaterra fue para Thibault nula y como es universalmente sabido que se trata de potencias pobres y subdesarrolladas, tenían un legítimo interés popular en evitar que un "puñado de clérigos, militares y aristócratas" hicieran víctima de una conjura al pobre pueblo español.

42.- *L'Age des Dictadures*, ed. citada, pp. 207-208.

VI

Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial I

La crisis se configura.

Los autores marxistas que buscan en el determinismo económico las causas fundamentales de los grandes acontecimientos históricos, cargan sobre la crisis de 1929 la principal responsabilidad sobre la Segunda Guerra Mundial.

Sería imposible negar que la crisis marcó con caracteres imborrables la existencia de dos bloques políticos, que estaban llevados a chocar como consecuencia de la desproporción que existía entre poderes económicos y posesión de mercados para dar salida a una manufactura amenazada por su propia exhuberancia.

Por un lado estaba el bloque de las naciones bajo el dominio anglo-sajón y que se llamarán a sí mismas democráticas para

señalar, sin otros matices, un sistema político de corte liberal dominado por poderes financieros no siempre ubicables con facilidad. En el otro campo se alinearon las naciones que no habían sido beneficiadas con una ingente cantidad de colonias y que, bajo el impulso de un poderoso movimiento industrial, aspiraban a la colocación de sus productos sin entrar bajo la férula de los grandes financieros judíos y sajones. Estas naciones fueron denominadas fascistas porque en ellas prevaleció un sistema de gobierno que fundado en el consenso de la mayoría, aspiraba a la promoción de una economía de carácter nacional.

Como el bloque de las naciones fascistas estaban a su vez superpobladas aspiraban a conquistar colonias que sirvieran tanto para colocar sus productos como para ubicar un exceso demográfico que de otro modo iría a favorecer con su esfuerzo el enriquecimiento de las naciones poseedoras de amplios territorios coloniales. Entre estos pueblos, Alemania y Japón, se sentían poseedoras de una notable tradición militar que podía servir de magnífico instrumento para una aventura expansionista.

La primera en moverse de estas últimas potencias fue el Japón, cuando puso en ejecución el plan Tanaka en el que se preveía la conquista de Manchuria, y según los bien informados, todo el norte de China y de Siberia. Fue en ese tiempo cuando se habló del peligro amarillo y se trató de conjurarlo mediante la promoción de otro peligro, no menos amarillo, que consistía en levantar el nacionalismo chico bajo la conducción de Chan Khai Sheck. Junto con su agresión militar los japoneses lanzaron una ofensiva comercial que se extendió espectacularmente en detrimento de los países capitalistas. El esfuerzo japonés tenía sus puntos de apoyo en una producción abundante y barata y en una mano de obra a poco precio.

Tanto Chang Khai Sheck como Mao Tsé Tung, entonces al frente del movimiento comunista sostenido por la U.R.S.S., vieron en el Japón al enemigo por antonomasia, sea porque lo tenían encima o porque así se lo hicieron ver otros interesados. Es el hecho que declararon el "boicot" a todos los productos

"made in Japan" y se aprestaron a resistir la agresión que no tardó en producirse.

La noche del 7 al 8 de julio de 1937 el Japón, sin previa declaración de guerra, se apoderó de la cuenca del bajo Yang Se Kiang e instaló en la ciudad de Nankin un gobierno chino de obediencia japonesa, bajo la dirección de un hombre de paja llamado Wang Tsing Wei. Esta invasión marcó el primer suceso de una guerra que durará ocho largos años y que recién concluyó cuando la derrota japonesa frente a los EE.UU. quedó definitivamente sellada.

Otro episodio protagonizado por las naciones fascistas, o sedicentes tales, que en alguna medida preparó el clima donde estallaría la Segunda Guerra Mundial, fue la toma de Etiopía por las tropas italianas y la proclamación del Imperio hecho por Benito Mussolini el 9 de mayo de 1936.

Las grandes usurocracias, como las llamaba Ezra Pound, formaron contra Italia un bloque económico y trataron de obligarla a desistir de sus propósitos imperiales. Toda la utilería sentimental que desde los derechos del hombre hasta la profusa exhibición de mutilaciones y cadáveres fue puesta en movimiento para denostar la acción italiana y recordarle que su obligación era seguir mandando los "bachichas" sobrantes al nuevo mundo, para atender las herramientas anglo-sajonas. Como las sanciones no fueron aplicadas con un rigor excesivo y se mantuvieron en un nivel puramente económico, Italia se vio obligada a contraer un pacto con Alemania. El eje Roma Berlín quedó como consecuencia de la agresión anglo-americana y el Nacional Socialismo perdió esa soledad que lo tenía confinado al mundo germánico.

La publicidad debe ser tomada con pinzas, venga de donde viniere, y cuando Hitler dice en *Mi luch*a con respecto al pueblo alemán: "Nos ahogamos en una prisión cuyos muros se comprimen sin cesar, sólo nos separa de la liberación una línea de postes fronterizos, que han sido desplazados constantemente a lo largo de los siglos y que ahora se pretende inmovilizarlos

convirtiéndolos en marcas sagradas", dijo una verdad y señaló las líneas de una consigna que repetida hasta las náuseas daría al pueblo alemán esa sensación de ahogo que se deseaba crear.

De Hitler se pueden decir muchas cosas malas y, de hecho, se ha abusado de esta posibilidad, pero sería perfectamente falso tomarlo por un cínico. Era un oráculo y como todos los inspirados de su género cuando se equivocaba culpaba a los dioses que le habían dictado mal sus órdenes. La política de restauración de la economía, el crédito público y moral cívica del pueblo alemán emprendida en los primeros años de su gobierno tuvo un solo factor adverso: su éxito rotundo. Si no hubiera triunfado en la forma en que triunfaron las usurocracias no se hubieran preocupado tanto por las proezas de aquel sargentito de infantería que daba lecciones de finanzas a los experimentados usureros judíos.

Sería quizá un poco ingenuo tomar por oro puro todos los pretextos movilizados por el fascismo y el nazismo para asegurar su causa, pero cuando los cotejamos con los rencorosos estribillos marxistas y las influencias apátridas del dinero, la convocación a los sentimientos nacionales, al honor militar y al sentido heroico de la vida, no son apelaciones sin prestigio y pueden prender con facilidad en un pueblo que conserva su nobleza.

Hitler puso de pie a Alemania en unos pocos años y con la sola fuerza de una prédica y un trabajo sin concesiones. Eliminó el flagelo de la desocupación sin caer en los sub-empleos ni apelar a los prestamistas de los EE.UU.

> "No tenemos oro — había dicho— pero el oro de Alemania es su capacidad para trabajar sin ceder a la tentación de la pereza... la riqueza no es el dinero, sino el trabajo."

Una afirmación de esta naturaleza y la ejecución sin dilaciones del principio práctico que encerraba era para el mundo del capitalismo una imperdonable herejía. Se atacaba directamente

la principal palanca de su predominio y se daba a todo el universo un ejemplo verdaderamente inquietante. Para colmo logró detener la inflación y con ello puso a los usureros en una posición de dependencia frente a los industriales que pasaron a convertirse en los verdaderos privilegiados del régimen.

"Todas estas cosas son simples y naturales —argüía Hitler— , lo fundamental es no permitir que los judíos metan en ella su nariz. La base de la política comercial judía consiste en hacer que los negocios lleguen a ser incomprensibles para un cerebro normal. Se extasía uno ante la ciencia de los grandes economistas. A quien dice no comprender nada se lo califica de ignorante. En el fondo, la única razón de la existencia de tales argucias es que lo enreden todo... Sólo los profesores no han comprendido que el valor del dinero depende de las mercancías que tiene detrás.

"Dar dinero es únicamente un problema de fabricación de papel. Toda la cuestión es saber si los trabajadores producen en la medida de la fabricación del papel. Si el trabajo no aumenta y por lo tanto la producción queda al mismo nivel, el aumento del dinero no le permitirá comprar más cosas que las que compraba antes con menos dinero. Evidentemente esta teoría no hubiere podido administrar la materia de una disertación científica. Al economista distinguido le interesa sobre todo exponer ideas envueltas en frases sibilinas.

"Demostré a Swiedineck que el patrón oro, la cobertura de las monedas eran puro ficciones, y que me negaba en el futuro a considerarlas como venerables e intangibles; que a mis ojos el dinero no representaba más que la contrapartida de un trabajo y que por tanto tenía valor en la medida que representaba trabajo realmente efectuado. Precisé que allí donde el dinero no representa trabajo, para mí carecía de valor.

"Zwiedineck se quedó horrorizado. Me explicó que mis ideas conmovían las nociones más sólidamente establecidas de las ciencias económicas y que su aplicación llevaría, inevitablemente, al desastre.

"Cuando después de la toma del poder tuve ocasión de traducir en hechos mis ideas, los economistas no sintieron el menor empa-

cho, luego de haber dado una vuelta completa, en explicar científicamente el valor de mi sistema." [43]

Se dirá que no es del todo serio citar palabras que han sido ocasión de una consigna publicitaria y todavía menos querer explicar la compleja causalidad de la guerra con tan pobres argumentaciones. Reconozco la imposibilidad de levantar fácilmente un reproche de esta naturaleza, pero no puedo olvidar que en los asuntos humanos se suman ingredientes que considerados aparte del contexto total, parecen insignificantes. La conducta de Hitler en materia de economía fue, indudablemente, un categórico desmentís a los que se tenía por ley universal en la conducción de los negocios y esto no dejaba de ser considerado un pésimo ejemplo para los países capitalistas.

Los Estados, sedicentes democráticos, vieron en el surgimiento alemán un doble peligro: amenazaba directamente su dominio sobre los mercados y tendía a reemplazar en Europa la influencia judeo-anglo-sajona por la germánica. Además, y esto no carece de importancia, el modelo político que Alemania proponía tenía una indudable capacidad de contagio tanto por el éxito obtenido, como por el entusiasmo que había sabido despertar entre los súbditos germanos.

¿Por qué las democracias no tuvieron la misma actitud ante el modelo propuesto por la unión soviética? Porque su fracaso económico era un hecho conocido por todos y la falta de entusiasmo de los pueblos beneficiados por el régimen un aspecto de la cuestión que inspiraba a las democracias capitalistas la esperanza de que sus buenos oficios podían hacer volver a Rusia por la senda del capitalismo liberal.

En verdad el observador de los hechos históricos puede eximirse con toda elegancia de exponer un juicio de valor con res-

---

43.- BORMANN, M., *Conversaciones con Hitler sobre la guerra y la paz,* cit. Borrego, S., *Derrota Mundial,* pp. 86-87.

pecto a la totalidad del régimen nazi y sería una perfecta necedad suponer que era muy bueno solamente porque la usurocracia internacional lo rechazaba, pero de ahí a creer en su maldad absoluta porque así lo resolvió la omnipotente propaganda de los países anglosajones bajo la dirección orquestada por el judaísmo no es un criterio de noble calidad histórica.

Conforme con la opinión de los triunfadores, la Segunda Guerra Mundial fue desatada exclusivamente por Alemania y las democracias capitalistas entraron en ella empujadas por el furor teutónico y los gritos de socorro propalados por la prensa judía. El racismo, el mito de la superioridad germánica, el culto del *Veterland* y la movilización de los oscuros dioses nórdicos han pasado a ser lugares comunes de la abominación mundial. Se monta guardia con maniática minuciosidad para que no resuciten olvidando otros mitos menos poéticos pero mucho más peligrosos y vigentes.

Con todo cuanto podía tener de paganismo arqueológico y de racismo sofisticado había en el Nacional Socialismo una dosis inquietante de la espiritualidad tradicional, una convocación a las virtudes heroicas, a las exigencias de la responsabilidad personal que sonaban muy mal en los oídos de quienes apelan a la imbecilidad moral e intelectual de las masas para dominarlas mejor. Veían en todas estas instancias algo así como el fantasma de un nuevo feudalismo que ponía en peligro el modelo de los gobiernos subrepticios y anónimos en los que pescaban y siguen pescando con gran eficacia los aduladores de las bajas pasiones populares y los gordos caimanes de la usura.

La conclusión de la guerra mostró, una vez más, que la revolución es un proceso aparentemente irreversible y cuya más palpable consecuencia es la destrucción de los órdenes sociales y su substitución por asociaciones fundadas en el artificio del contrato.

Decía Pierre Dominique que la guerra de 1914 se desencadenó un tanto automáticamente como consecuencia de las mismas medidas que se tomó para conjurarla: "El mecanismo de las movilizaciones y su funcionamiento asombró a los hombres y se escapó de su control."

La cosa no nos parece tan simple y sería cuestión de examinar con gran cuidado los intereses puestos en juego para descubrir, quizás, causas menos irresponsables. La guerra de 1939 no puede ser explicada por el desencadenamiento automático de fuerzas ajenas a la voluntad de los hombres. Así en el conflicto que se suscitó entre Alemania y Polonia acerca del corredor de Dantzig vemos con claridad la decidida voluntad de Hitler y la no menos empeñosa decisión de Beck. Podemos observar también, como lo vio el historiador inglés Taylor, que Hitler reclamaba algo que le era debido y que Beck corrió el riesgo de un encontrón violento, porque se sentía protegido, con razón o sin ella, por potencias que no tenían ningún interés inmediato en el objeto de discusión germano polaca.

Benoit-Mechin en su *Histoire de la Armée Allemande*, tomo VI, sigue paso a paso los comienzos de la IIª Guerra Mundial desde el 23 de agosto al 3 de septiembre de 1939 y nos hace dar un paseo por las cancillerías donde se agita el mundo de los embajadores, testaferros, confidentes diplomáticos y hombres de paja de las finanzas, cuyos pronósticos, anuncios, avances y retrocesos acumularán los errores aparentes que conducen inevitablemente al cotejo armado. Detrás de estos personajes percibimos, en la oscuridad, otras voluntades y otras inteligencias que especulan con esos errores cuando no los inspiran adrede, para precipitar los acontecimientos y favorecer sus designios.

En Francia se formó un partido de la guerra que sostuvo, contra la autorizada opinión de algunos periodistas de *Acción Francesa*, que el ejército alemán no apoyaría a Hitler y que en el caso de una campaña concertada entre las naciones democráti-

cas se fundiría en pocos meses. Este partido, según la opinión de Jean Montigny en su libro *Le Complot contre la Paix* publicado por la *Table Ronde*, se movía en Francia en torno a dos hombres: Paul Reynaud y León Blum. De ambos, a los efectos de una publicidad oportuna, sólo contaba el primero, por cuanto la procedencia racial de León Blum podía sugerir la existencia de conexiones que era preferible mantener escondidas.

Decía Montigny en el libro:

> "Hasta junio de 1935 Paul Reynaud era tenido por un moderado y permaneció relativamente solo. Pero en ese año todo cambió y del día a la noche Reynaud fue beneficiado con una clamorosa campaña publicitaria. Enormes medios internacionales han sido movidos para imponerlo en el mercado político... En la Cámara Francesa tanto Blum como Herriot, reconocieron de inmediato su jefatura..."

Añade Montigny en perfecto acuerdo con Benoist-Mechin:

> "Nos aproximamos a la verdad cuando se atribuye el lanzamiento de Reynaud a un pacto concluido con la facción belicosa del partido conservador inglés conducida por Churchill y Eden y que dispone en París de una poderosa red de influencias y medios financieros. Esta explicación, pese a su verdad, no es sin embargo suficiente porque la ascensión de Reynaud se produjo paralelamente en los EE.UU. cuando de súbito se movilizó toda la fuerza publicitaria de la prensa neoyorquina que respondía al grupo que sostenía a Roosevelt. Este grupo y esta prensa reclutaban jefes de filas europeos con vista a la guerra represiva anti-fascista que tenían en perspectiva. La cruzada de las democracias se organizó y sus conductores tuvieron necesidad de levantar, en todas partes, hombres seguros, eficaces, prestigiosos. Se dispone en EE.UU. de Roosevelt y su equipo, en Inglaterra de Churchill y Eden, en Tcheoeslovaquia de Benes. En París hay varios, pero Mandel y Blum deben permanecer en las sombras porque están signados por su origen racial. Eduardo Herriot tiene posibilidades pero, inflamado de elocuencia, vacila entre el pacifismo y la patriotería jacobina. Hace falta un

hombre audaz, ambicioso, desprovisto de sensiblería. Reynaud está disponible y con la caución de Mandel se convierte en Primer Ministro de Francia."

Para Montigny, Reynaud, con todas sus aptitudes, es el hombre de paja sostenido por Mandel, verdadera testa pensante de toda esta tenebrosa historia. Para los olvidadizos recordamos que el nombre George Mandel era una suerte de seudónimo bajo el cual se ocultaba la personalidad de Luis Rothschild cuyas conexiones con el famoso clan familiar podían crear suspicacias con respecto a la gratuidad de su actuación política. Este Rothschild, con el nombre de George Mandel fue ministro de Clemenceau y luego en otras oportunidades más hasta ésta de 1940. A la caída de Francia fue deportado por los alemanes y posteriormente se dice que murió asesinado por la milicia formada durante el gobierno del Mariscal Pétain.

Reynaud hablaba y actuaba, mientras Mandel gobernaba en la oscuridad, aunque para ser más veraces, el verdadero gobierno estaba fuera de Francia. Montigny dice que en Londres porque ya era de uso en el país galo, que los presidentes del Consejo "fueran oficiosamente sometidos al visto bueno de los medios políticos ingleses".

Montugny refiere un encuentro que tuvo Anatole de Monzie (1876-1947) con una de las princesas de la dinastía Rothschild en su casa londinense. Esta augusta dama, de paso por París, invitó a cenar a de Monzie, que entonces tenía el cargo de ministro. A los postres lo interrogó:

"¿Ud. viene de Londres Sr. Ministro?

"En efecto — respondió Monzie.

"¿Sabe Ud. que ha cometido una lamentable negligencia? Ud. conoce la importancia que tiene el jefe de nuestra familia en la conducción de la política y Ud. no ha ido a verlo.

"Lo lamento mucho. Pero tuve que cumplir un programa muy cargado.

"No obstante M. Paul Reynaud, que está tan ocupado como Ud. cuando va a Londres, nunca falta a esa visita.

"Parece que se me había invitado con el propósito de darme una lección —concluía de Monzie—. Desde ese momento no me hice ninguna ilusión. El presunto heredero de M. Daladier estaba elegido y se lo harían saber a Lebrun en tiempo oportuno." [44]

Confirma Jean de Montigny que el ministerio de Paul Reynaud fue preparado en París en la casa de M. Maurice de Rothschild.

Conviene recordar también, con el sano propósito de deslindar con alguna claridad el juego de las responsabilidades frente a la guerra que se aproximaba, que entre los políticos franceses se oponían a ella Bonnet, de Monzie, Marchandeau y Eugéne Frot.

Chautemps flotaba entre diversas dudas y Pietri, un poco más decidido, resistía. En la prensa militaba, contra la entrada de Francia en la guerra, todo el equipo de "Acción Francesa", *Je Suis Partout*, *Candide* y *Gringoire*. Junto a la política de Bonnet-Monzie se alineaba L'Oeuvre de Marcel Deat, recordamos su famoso *Mourir pour Dantzing*, y *La Republique* con Emile Roche y Pierre Dominique.

El secretario general de Bonnet, M. Alexis Léger, conocido por su obra poética bajo el seudónimo de Saint John Perse, estaba firmemente adherido a la tesis de Reynaud, Churchill y Roosevelt. El 31 de agosto de 1939 cuando Mussolini, con el deseo de hacer la paz, propuso una conferencia entre los principales protagonistas del drama que se avecinaba, el futuro premio Nobel de poesía, M. Alexis Léger escribió: "Esta es la celada que esperábamos, cuando Hitler está a punto de fundirse física y moralmente, Mussolini inicia una maniobra de tranquilización."

44.- Citado por DOMINIQUE, P. en *Rivarol*, 9 de junio de 1966.

Era un excelente diagnóstico con respecto a la importancia militar del Tercer Reich y muy tranquilizador para los que querían entrar en una guerra fácil y poco duradera. La propaganda visible disminuía el valor de Hitler y se complacía en pintarlo como a un espantajo que sólo contaba con el miedo de sus adversarios. El General en Jefe del Ejército Francés, Gamelin, pronunció una sentencia famosa que lo hará perdurar en la historia de Francia como uno de sus más admirables futurólogos: "No habrá que combatir con las tropas alemanas porque en cuanto comiencen las hostilidades Hitler se derrumba."

El 31 de agosto de 1939 el Ejército Alemán invade Polonia y quince días más tarde no hay más ejército polaco. Los franceses sienten la alarma y comienzan a pensar que los profesionales del optimismo no son infalibles. En el tumulto de marchas y contramarchas, el grupo belicista con Reynaud a la cabeza y George Mandel (Rothchild) entre las bambalinas, tratan de convencer a los franceses más o menos cuerdos, que el poder de Hitler pende de un hilo, que el pueblo no lo va apoyar, que el ejército alemán no seguirá las indicaciones de un ex sargento en delirio, etc.

Del 3 de septiembre de 1939 al 10 de mayo de 1940, *la drôle de guerre* conducida por el preclaro Genral Gamelin terminó en un desastre que Luis Ferdinand Céline resumió en una frase también famosa: "El ejército francés fue sacado a patadas en el culo de sus posiciones en cuanto el Ejército Alemán entró en combate."

En ese desbande total que fue la fuga hacia el sud de Francia y luego a Inglaterra o África, Paul Reynaud tuvo un accidente automovilístico donde murió su amante Mme. de Porte. En cambio Mandel, que había previsto mejor las cosas, conservó por un tiempo su cabeza y mantuvo la seguridad, con su larga paciencia israelita, que de catástrofe en catástrofe el triunfo final sería de las potencias que contaran con mayores recursos económicos, es decir de EE.UU. y Rusia. Francia era apenas un peón a perder en ese tablero internacional donde se movía su cabeza talmúdica.

Jean de Montigny terminaba su libro con esta cita de Forrestal, extraída de un diario íntimo que se publicó después de la muerte de su autor, en aquella época Ministro de Defensa de Gran Bretaña.

"En 1939 —Forrestal le había oído asegurar a Joseph Kennedy, padre del célebre presidente asesinado y entonces embajador de Roosevelt en Londres— Roosevelt no cesaba de decirme que era necesario meter el fierro en los riñones de Chamberlain para que los alemanes fueran netamente detenidos en el asunto polaco. Más tarde Chamberlain me dijo: 'Es América y lo judíos del mundo entero los que han llevado a Inglaterra a la guerra.' Añadía Kennedy según las memorias de Forrestal: 'ni Francia ni Gran Bretaña hubieran declarado la guerra por Polonia sin los perpetuos empujones de Washington.

"La opinión de Kennedy —apuntaba Forrestal— era que el ataque de Hitler pudo haber sido orientado hacia Rusia y que Gran Bretaña pudo haber quedado al margen de la guerra."

¿QUIÉNES HICIERON LA GUERRA DE 1939?

Una relación del Conde Potocki, embajador de Polonia en Washington, señalaba a su gobierno que en enero de 1939 hubo una gran campaña israelita en los EE.UU. en respuesta a las persecuciones desatadas contra los judíos por los nazis. En esa campaña, refiere el citado documento: "participaron diversos intelectuales judíos y también el muy conocido Bernard Baruch, el Juez de la Corte Suprema de los EE.UU., Francfurter y el secretario del Estado Morgenthau y otros muy vinculados al grupo de los Roosevelt. Estos hombres que ocupan altos cargos en el gobierno americano tienen lazos indisolubles con la internacional judía".

Montigny cita también un texto de Emmanuel Berl hecho público con anterioridad a Munich y en el cual este historiador de origen judío afirmaba "que todos los judíos, políticamente or-

ganizados, desean la guerra y tratan de que se produzca. En los corredores de la Cámara se encuentra la prueba cotidiana... la comunidad judía es el alma ardiente de la coalición belicista".

Quizás convenga añadir por nuestra cuenta que las consecuencias de los hechos históricos no son siempre como sus protagonistas quisieron. La U.R.S.S. ganadora junto con los EE.UU. de la última guerra no dio una respuesta leal al juego internacional judío y todavía puede haber otras sorpresas antes que el futuro gobierno mundial se configure con su fisonomía propia.

Los testimonios sobre los orígenes y la culpabilidad de la Segunda Guerra Mundial no escasean y sólo una propaganda universalmente orquestada por los vencedores puede haber hecho perder de vista, por lo menos para el público en general, cuáles han sido sus auténticos responsables.

El libro del Alto Comisario de la Sociedad de las Naciones de Dantzig durante los años cruciales que precedieron a la contienda puede ser un fiel testimonio de los diferentes factores que concurrieron a desatar el conflicto. M. Carl J. Burckhardt en el libro publicado por Fayard: *Misión en Dantzig* es, por muchas razones que examinaremos con brevedad, un testigo especialmente dotado para darnos una visión bastante real del panorama político de esa época.

Suizo de nacimiento y alemán por la lengua y la cultura, perteneció a una familia donde hubo escritores y hombres de Estado que le permitieron asimilar, sin salir de la casa paterna, una experiencia singularmente privilegiada para la observación y el análisis político. Nunca escondió su condición de liberal ni su hostilidad al Nacional Socialismo, pero esta animadversión no le impidió desarrollar sobre ese movimiento político un juicio sereno y lúcido.

Una de las primeras observaciones políticas que aparece en su libro, destruye una de las leyendas más sólidamente sostenidas por la propaganda aliada y es la que se refiere a la anexión de Austria por las tropas de Hitler. Burckhardt sostiene

que fueron "los austríacos los que prepararon la entrada de Hitler en su país, la más triunfal de cuantas haya conocido".

Cualquiera que estuviese atento a los acontecimientos sin perder un cierto tino realista podía prever que esa anexión era un primer paso para un arreglo de cuentas con Tchecoeslovaquia. Burckhardt hace notar la ligereza, para no decir la ignorancia, con que los negociadores de Versalles actuaron en este asunto. La destrucción del Imperio Austro-Húngaro era una voz de orden que los EE.UU. no podían desobedecer tanto por su origen masónico como por los prejuicios que tuvieron siempre frente a un gobierno de autoridad en la frontera Este de Europa.

"Para salvar a Tchecoeslovaquia —decía Burckhardt— hacía falta una guerra general. Era ésta una verdad conocida desde siempre en Inglaterra. Por ese motivo la política de Neville Chamberlain en 1938 fue impopular, blanda y al mismo tiempo valiente.

"Se puede convenir perfectamente —añadía— que Chamberlain tuvo una victoria diplomática notable. Hitler no obtuvo más que aquello que sirvió de pretexto a su campaña publicitaria y se ganó tiempo, cosa muy necesaria en ese momento."

Con su reconocimiento del juego diplomático de Chamberlain en el sonado asunto de los sudetes, el Alto Comisario de las Naciones Unidas se coloca decorosamente en la línea de los que trabajaron por una paz posible en el movido cuadro de las pasiones y los intereses en perpetuo choque.

Si la creación de Tchecoeslovaquia fue una cosa sin sentido el Corredor de Dantzig pertenece, sin lugar a dudas, a la teratología geopolítica. Escribía Burckhardt:

"Se inventó la Ciudad Libre de Dantzig contra todos los condicionamientos que la ligaban definitivamente a Alemania. Fue una de las creaciones más artificiales salidas de esos cerebros teorizadores que poseen los juristas internacionales cuando se meten a improvisar geografías.

"Se creó así un Estado en miniatura, privado de independencia real y provisto con unos derechos soberanos muy relativos. Una parte importante de esos derechos fue cedida a Polonia y la cosa no mejoró cuando se lo incorporó a la Sociedad de las Naciones que tuvo sobre el Corredor unos derechos imposibles de aplicar en caso de litigio. Ni la Ciudad Libre, ni la República de Polonia, ni la Sociedad de las Naciones poseían atribuciones bien definidas. Jamás una solución sin equívocos hubiera provocado los problemas que desde su nacimiento, entrañó la Ciudad Libre de Dantzig."

El horror a la realidad y ese desmesurado gusto por las planificaciones ideales, parece haber dirigido a los autores del tratado de paz de Versalles. Burckhardt lo entiende así cuando escribe:

"Se olvidaron que la población de Dantzig tenía un 96% de alemanes contra un 4% de polacos y se disponía de ellos con absoluto desprecio de las realidades más evidentes. Esa mayoría no cesó de reivindicar sus derechos y solicitar un plebiscito como el de Sarre el 13 de enero de 1935. Todo fue en vano y los habitantes de Dantizig, como era previsible, opusieron a Polonia una resistencia pasiva desde que fueron declarados libres."

El advenimiento del nacional socialismo a la conducción política del Reich, su exitoso programa económico y su evidente propósito de provocar la reunión de las dispersas germanias, fue acogido con gran entusiasmo por los habitantes de Dantzig:

"No se puede subestimar —escribía Burckhardt— el atractivo de la sociología nacional socialista en su conjunto, y en particular la teoría económica de Hitler, sobre la población rural. A diferencia del marxismo, el nacional socialismo buscaba el apoyo de los campesinos. Su éxito en las elecciones fue mucho mayor entre los protestantes y algo menor donde predominaba el catolicismo."

Reconoce, a pesar de las serias prevenciones que tuvo siempre con el movimiento nazista, que su triunfo en Dantzig se debió a la inteligente y muy simpática actuación de Foster, delegado del partido en la Ciudad Libre.

"Hombre joven con disposiciones originalmente buenas —sentencia— capaz de un excelente desarrollo, pero prisionero de su hipótesis."

Interesan de manera especial sus referencias a los acontecimientos que presenció durante la gestación del conflicto bélico. El día 2 de diciembre de 1938 cenó con el embajador de los EE.UU. en Varsovia y anotó como conclusión de ese encuentro:

"EL Embajador pretende que los polacos están decididos a hacer la guerra por Dantzig. En el mes de abril tendremos la nueva crisis —señaló—. Jamás, después del hundimiento del Lusitania ha habido tal odio religioso contra Alemania. Chamberlain y Daladier serán barridos por la opinión."

Hace una precisa referencia a la ruidosa publicidad belicista desatada en todas partes y especialmente en los EE.UU. Los adversarios de Sir Neville Chamberlain ganaban terreno en Inglaterra y en Francia perdía fuerza la política de paz animada por George Bonnet.

Burckhardt advertía el sesgo peligroso que tomaban los acontecimientos en el campo de las llamadas democracias:

"Hasta el último momento —escribió— y hasta después que el Occidente estaba virtualmente resuelto para la guerra, continué enviando relaciones que, en el cuadro de la situación general, no eran tomadas en consideración. Todas ellas estaban dirigidas a hacer ver que uno de esos corto-circuitos psicológicos que con espantosa frecuencia se daban entre los dirigentes nazis podían producirse y hacer estallar la guerra."

Con respecto a las relaciones de Alemania y Polonia, el Alto Comisario de la Sociedad de las Naciones constataba que en 1937 Ignacy Moscicky, presidente de la República de Polonia le declaró que las relaciones con el Reich eran satisfactorias. Los dos países vivían bajo el acuerdo de no agresión firmado en vida del Mariscal Pildsudsky, cuya desaparición para un entendimiento con Alemania fue, evidentemente, una desgracia incalculable para el sostenimiento de la paz.

En el curso de otra conversación sostenida con el Coronel Beck, éste habría declarado al Alto Comisario "que la creación híbrida de la Ciudad Libre había sido hecha en 1918 con el sólo propósito de mantener un permanente disentimiento entre Alemania y Polonia. Como lo hiciera Pildsudsky, trató, en lo posible, de contrarrestar esas intenciones secretas. Pero Hitler debe respetar nuestro honor —había añadido—. Si persiste en imponernos una constante presión, responderé de la misma manera".

En la primavera de 1939, en la víspera de Pentecostés, Burckhardt, se entrevistó nuevamente con Beck y éste le pidió que tratara de ver a Hitler en Berlín y le hiciera de su parte algunas proposiciones muy precisas para distender las relaciones alemano-polacas.

Las vacilaciones que se podían observar en la política de Polonia tenían su contrapartida en Alemania. Burckhardt recordaba una entrevista con Hitler en la que el Canciller del Reich le habría dicho:

> "Los nacionalistas alemanes cayeron en la celada y acosaron a los polacos. No seré el sucesor de esos conservadores prusianos en su política mezquina. El gran Mariscal Pildsudsky y yo pasamos por encima de ese diabólico motivo de discordia que es el Corredor Polaco."

Ya en el umbral de la guerra y al final de otra audiencia que tuvo con Hitler, el Fürher le habría expresado el deseo de tener una entrevista con un inglés que entendiera bien el alemán.

Burckhardt le propuso a Sir Neville Henderson, pero Hitler le respondió que una conversación con él no tendría ningún sentido.

> "Es un diplomático con una flor en el ojal —le dijo—. Me gustaría más hablar con un hombre como Lord Halifax. Si él no puede venir, me avendría a tratar con el Mariscal Ironside del que se me ha hablado bien. ¿Podría Ud. encargarse de hacer llegar esta proposición a los ingleses?"

Burckhardt dice que trató de establecer el contacto reclamado por Hitler y mientras preparaba la entrevista con el Secretario General de la Sociedad de las Naciones, éste último recibió un mensaje telefónico donde se le anunciaba desde Londres que todo era inútil.

Resultó que la conversación sostenida por Burckhardt con Hitler había sido publicada en *Paris Soir* con una serie de detalles sensacionales inventados con el manifiesto propósito de hacer aparecer la iniciativa de Hitler como un manotón de ahogado y en el cual el Canciller de Alemania ofrecía a Inglaterra llevar un ataque conjunto contra Rusia.

> "Esto reducía a nada las esperanzas que concebí en la conversación sostenida con Hitler. Estas esperanzas, en las que siempre advertí una cierta vanidad, habían sido la sustancia de mi misión en Dantzig. En ese momento dejaron de tener sentido."

La vida de los hombres reposa sobre fundamentos muy frágiles. La historia belicista desatada por la prensa anglo-franco-judía, desató la catástrofe y con ella el fin de Europa como realidad política decisiva.

NUESTRA VISIÓN SOBRE LAS CAUSAS DE LA GUERRA.

En la década que va de 1960 a 1970 aparecieron en Norteamérica algunos libros de historia capaces de observar los orígenes de la IIª Guerra Mundial sin los anteojos deformantes de la documentación jurídica acumulada en ocasión del proceso de Nüremberg.

Con anterioridad a esa época y con ocasión de haberse dado a publicidad los archivos diplomáticos de Gran Bretaña y haberse permitido la revisión de algunos documentos celosamente guardados por el Pentágono, algunos especialistas atacaron el estudio de ese período histórico y abrieron para su conocimiento perspectivas insospechadas.

Las cosas comenzaron con las búsquedas relacionadas con la política de Roosevelt en China que culminó, como todos saben, por la conquista de ese país por los comunistas. Las revelaciones dieron nacimiento a la *"John Birch Society"* fundada por el financista Robert Welch, con el propósito de hacer conocer al americano medio las faltas monumentales atribuidas al gobierno de Franklin Delano Roosevelt en su defensa del Pacífico. Más tarde la encuesta se encaminó a los orígenes de la guerra y comenzó a dar algunos amargos frutos cuya primicia fue el libro *Back Door to War* escrito por el profesor Charles Callan Tansill de la Universidad de Georgetown y publicado por Henry Regnery de Chicago en 1952.

A este libro sucedió el de A.J.P. Taylor publicado en EE.UU. en 1957 y al que conocimos en la edición francesa *Les Origines de la IIe Guerre Mondiale* editado en 1961 por "Presses de la Cité" en París.

El historiador americano señalaba que los documentos acumulados durante el proceso de Nüremberg tenían por propósito levantar un acta de acusación y no descubrir la verdad histórica:

> "Constituyen un material muy peligroso para el historiador, porque la documentación ha sido apresuradamente hecha para servir

de base a las conclusiones de los magistrados. Se sabe que estos últimos no proceden de la misma manera que los historiadores porque acumulan pruebas que refuerzan sus alegatos, mientras los historiadores tratan de comprender los hechos. Las pruebas que fundan las conclusiones del jurista no nos satisfacen. Nuestro método puede parecer carente de precisión, pero el de ellos no debe haber sido tan bueno cuando tantos remordimientos de conciencia les trajo con posterioridad al proceso de Nüremberg. Tales documentos habían sido elegidos para probar la culpabilidad de los acusados y de paso disimular las culpas que pudieron tener los vencedores. El veredicto estaba hecho a priori y los documentos fueron forjados para sostenerlo."

Dos episodios aparecen destacados en el libro de Taylor: Munich y Dantzig. Fue en estas dos ciudades donde se jugó el destino de Europa cuya desastrosa conclusión venía perfectamente condicionada por la paz impuesta en Versalles. Taylor coincide en esto con la remanida tesis fascista:

"La paz de Versalles careció de validez desde el principio. Había que imponerla porque no se imponía por sí misma, por el peso moral de su justicia."

La imposición dependía, casi exclusivamente, del acuerdo franco inglés. Pero este acuerdo suponía a su vez las alianzas orientales y éstas en lugar de completarse se anulaban.

"Francia no podía actuar ofensivamente para ayudar a Polonia o Tchecoeslovaquia sin la ayuda británica, pero para tener ayuda tenía que obrar defensivamente y para protegerse a sí misma no a países tan alejados de su frontera natural."

Esta ambigüedad en la redacción de los tratados explica por qué razón nunca fueron tomados en serio. Al desconocerlos en célebre oportunidad Hitler no hizo más que seguir una actitud inspirada por la bizarra redacción de esos documentos.

> "De hecho —escribía Taylor— destruir lo hecho en Versalles y posteriormente en Locarno no llevó tres años y hubo tan poca alarma que el historiador se pregunta por qué razón Hitler no lo hizo más rápidamente."

La ocupación de Renania, realizada por Hitler en 1936, fue tácitamente aprobada por Gran Bretaña que consideraba perfectamente lógico que los alemanes recuperasen su propio territorio. Con el mismo criterio y obedeciendo a un movimiento semejante dos años más tarde las tropas del Tercer Reich entraron en Austria aclamadas por la población.

> "Se creyó demasiado ligeramente —escribe Taylor— que la toma de Austria constituía una intriga preparada con gran anticipación y que era el primer paso para la dominación de Europa. Eso es un mito... no hubo preparativos alemanes, ni militares ni diplomáticos. Todo fue improvisado en un par de días." "Hitler era hombre de improvisaciones osadas, súbitas. Tomaba decisiones con la velocidad de un relámpago y las presentaba como si fueran el resultado de una larga preparación."

Esto no significaba a juicio del historiador que Hitler careciera de paciencia. Esta virtud fue uno de los rasgos dominantes de su carrera, hasta el año 1941 en que pareció haber perdido para siempre su antiguo don. En 1939 era un maestro en el arte de esperar. Una prueba fehaciente la dio en Munich durante los días de la famosa conferencia:

> "Sus juicios anteriores a la crisis, su habilidad para tener una puerta abierta para cualquier compromiso —o más bien par alcanzar una victoria pacífica— sugieren que nunca perdió el control de sí mismo."

El acuerdo de Munich —pensaba Taylor— probó que Alemania podía obtener por negociaciones pacíficas el lugar que

correspondía a su capacidad y a sus recursos. El gran obstáculo fueron los acuerdos sellados en Versalles por las potencias victoriosas en la Primera Guerra, pero éstos se desmoronaron por consentimiento mutuo, sin guerra. No obstante, antes de los seis meses de la paz sellada en Munich, se levantó contra ella otro sistema y en menos de un año Alemania, Gran Bretaña y Francia irían a la guerra.

El nuevo frente de agresión fue consecuencia del tratado de Dantzig y cualquiera que hubiese estado atento a los hechos sin las obsesiones impuestas por los intereses o la ideología pudo prever su inevitable conclusión. La población de Dantzig, como ya lo hemos dicho, era, en su inmensa mayoría, alemana. Manifiestamente deseba formar parte del Reich y este impulso fue, en alguna medida, contenido por Hitler.

> "Halifax —escribía Taylor— no se cansó de sugerir el retorno de Dantzig a la soberanía alemana con algunos privilegios para el comercio polaco."

Hitler, desde su llegada al poder, trató de hacer fáciles las relaciones con Polonia y encontró en la política del Mariscal Pildsudsky un escenario favorable. Entre ambos se firmó un pacto de no agresión que fue, en la autorizada opinión de Taylor, el primer gran éxito de Hitler en el terreno de los asuntos extranjeros. Desgraciadamente para el porvenir de este pacto Pildsudsky murió al año siguiente y su sucesor, el Coronel Beck, no comprendió bien el criterio seguido por el Mariscal en su política con Alemania. "Consideraba que Polonia era una gran potencia independiente y olvidada, con igual facilidad, que debía su existencia al hecho de que tanto Alemania como Rusia habían salido vencidas de la guerra del 14. Pudo elegir entre una y otra de esas dos potencias limítrofes, pero no lo hizo. Dantzig impedía la colaboración entre Polonia y Alemania. Hitler quería eliminar ese obstáculo, pero Beck se lo impidió. No pasó por su cabeza el peligro que podía significar una ruptura fatal."

Después de la ocupación de Praga el propósito sostenido por Hitler fue concluir un tratado de colaboración con Polonia. "Buscaba la alianza de Polonia, no su destrucción —afirma Taylor—. Dantzig era un preliminar fastidioso del que había que desembarazarse lo más pronto posible. Beck se aferró al derecho polaco sobre Dantzig."

¿Por qué lo hizo? Taylor deja entrever que existe un "misterio Beck" y tal vez por sobriedad del oficio ante la falta de mejores datos, deja en suspenso su juicio sobre el obstinado jefe político de Polonia.

Los ingleses del partido belicista presionaban cada vez más sobre Chamberlain e hicieron circular el rumor que había movimiento de tropas alemanas en las fronteras polacas y suscitaban así la posibilidad de un golpe semejante al ocurrido en Tchecoeslovaquia el 21 de mayo de 1938. Los rumores no tenían ningún fundamento, pero los polacos se hicieron fácilmente eco de ellos para atraer la atención de las potencias coaligadas para proteger Polonia.

La conmoción provocada por los rumores tuvo su esperado efecto en el gobierno inglés que decidió dar seguridad a los polacos contrariando, con esta inesperada imprudencia, la política tradicional del "*Foreign Office*". Su primera consecuencia fue obligar a los alemanes a buscar la alianza con Rusia que hasta ese preciso momento, no había manifestado desear. Beck, seguro del apoyo inglés y bajo los efectos de la "hibris" racial, se sintió demasiado firme en su asiento y aprovechó la ocasión para dictar sus condiciones al gobierno alemán.

Todos sabemos porque lo hemos leído innumerables veces que Hitler deseó siempre un acuerdo con Inglaterra y es madurada opinión de Taylor "que el gobierno británico y Hitler se encontraban muy próximos a sellar ese pacto para concluir de una vez con la crisis de Dantzig, pero fueron los polacos los que se negaron con obstinación".

Durante los meses de junio y julio de 1939 Wohltat, uno de los principales agentes económicos de Göering, había sosteni-

do algunas conversaciones con Hudson, secretario inglés en el Departamento del Comercio de Ultra Mar. Hudson dio a entender que Gran Bretaña estaría dispuesta a concederle a Alemania un préstamo considerable. Las cosas estaban muy adelantadas y si hoy no podemos corroborar el grado de este adelanto es porque según Taylor los datos fehacientes han desaparecido de los archivos.

Polonia insistía en sus reclamos con esa suerte de empecinamiento en la tragedia que parece ser una especialidad eslava. Inglaterra trató de interesar a Roosevelt haciéndole ver la necesidad de convencer a los polacos de las razones que tenían los alemanes para proteger Dantzig pero, como dijo el alguna oportunidad el propio Chamberlain, es más fácil hacer razonar a un alemán que a un polaco.

No es necesario convertirse en un apologista de Hitler para comprender que no quería la guerra y esto por razones de diversa índole entre las que cuentan tanto las políticas como las militares. El estado de los armamentos en la Alemania de 1939 no permitía desatar una guerra general. Su política apuntaba más bien a un nuevo Munich.

VII

Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial II

La guerra impuesta.

Pese a todos los defectos que, sin ningún esfuerzo, concedemos espontáneamente a los anglo-sajones, tenemos que admitir que suelen tomar con toda seriedad el oficio de historiadores. Frente a los hechos históricos muestran una imparcialidad y un sobrio realismo que salvan a la raza de todas las hipócritas expresiones de su salvadorismo puritano.

Fue otro investigador americano David M. Hoggan quien estudió en la propia Alemania los orígenes de la IIª Guerra Mundial y llegó a conclusiones que estaban muy lejos de favorecer las consignas impuestas por la publicidad ideológica de su país.

Un libro, conocido primeramente en Alemania con el título de *Der erzwungene Krieg,* fue posteriormente editado en los

EE.UU. donde se lo acogió con frialdad, cuando no con evidentes muestras de disgusto. Indudablemente Hoggan no se había propuesto acariciar la veta maniquea de su público y perturbaba la conciencia del americano medio que descansaba en la tranquila seguridad de haber contribuido positivamente a purificar el mundo de una horrible pestilencia.

La tesis de M. David Hoggan se puede resumir en un corto párrafo: el Nacional Socialismo no es el único culpable en el origen de la Segunda Guerra Mundial. Se puede asegurar que el trabajo hecho por los grupos belicistas en EE.UU., Inglaterra y Francia tuvo una importancia mucho más decisiva.

En un segundo libro, aparecido también en Alemania antes que en su país de origen, estudió la política extranjera de Francia entre 1934 y 1939 y descubrió con fría objetividad el papel desempeñado por los hombres de paja de las finanzas internacionales en los sucesos que precedieron a la guerra.

El libro comienza con el "asunto Stavinsky" y las manifestaciones de febrero de 1934 que llevaron un poco más tarde a la constitución del *Frente Popular Francés*, una de las agrupaciones políticas más directa y profundamente complicadas en la formación del clima bélico que desataría la guerra del 39.

Hasta 1930, Europa —y sus grandes potencias—, era todavía la dueña del juego político en todo el mundo. Nada podía hacerse sin su intervención y tanto los EE.UU. como las U.R.S.S. tenían que reconocer y sufrir su prestigio. Fue idea de Mussolini prestigiar esta hegemonía con una suerte de alianza entre Alemania, Inglaterra y Francia para tomar en sus manos el destino del continente europeo. De este modo cerraba a Rusia el camino hacia una intervención preponderante y se luchaba eficazmente contra su influencia en los países occidentales.

Francia aceptó, con algunas reticencias, le propuesta del dictador italiano, pero Alemania no pudo suscribir el pacto al retirarse de la Liga de las Naciones. Francia, sometida a una serie sucesiva de criterios políticos contradictorios, pasó de una tibia adhesión al proyecto de Mussolini, a una oposición furiosa.

Más tarde, bajo la dirección de Pierre Laval volvió con simpatía a la posible alianza, para retirarse, durante la época del frente, en una actitud decididamente anti-fascista.

Hoggan prueba los esfuerzos hechos por Laval para evitar las sanciones contra Italia en el discutido asunto de Etiopía y el arreglo que trató con Sir Samuel Hoare entonces jefe del *"Foreing Office"*. Señala la influencia de Madame Tabouis y la propaganda desatada en Francia por medio de *L'Echo de Paris* y en Inglaterra por el *Daily Telegraph* contra la política de Pierre Laval. El escándalo suscitado en la prensa fue de grandes proporciones e hizo fracasar la gestión favorable a Mussolini y produjo la caída del ministerio Laval en 1936.

Cuando los italianos entraron en Adis Abeba, la capital de Etiopía, triunfó el *Frente Popular* en Francia y asumió la jefatura de los ministerios el judío León Blum cuya intervención en el sostenimiento de la República Española es por todos conocida.

Hoggan llama la atención sobre la oposición que encontró León Blum en el gabinete británico cuando se trató el problema de la ayuda a los rojos españoles. No había pasado el año cuando el prestigio del nuevo ministerio galo estaba en agonía. Hubo algunas maniobras zurdas para recuperar posiciones pero no tuvieron resultado. El juego de los cambios trajo al Ministerio de Relaciones Exteriores a M. George Bonnet que trató, dentro de lo que fue posible, de confirmar el apoyo de los conservadores ingleses y evitar lo peor en los asuntos de la política que se estaba siguiendo con Hitler.

Las peripecias de la lucha fueron con frecuencia bastante agudas. Por un lado Sir Neville Chamberlain y Lord Halifax se defendían como podían contra el belicismo agrupado en torno a Churchill, Eden, Duff y Vansittard. En Francia la oposición a la guerra tenía en sus filas a Daladier y Bonnet. Militaban por la guerra Paul Reynaud, Georges Mandel (Rothschild en su verdadero nombre) y Champentier des Ribes. El grupo partidario de la guerra tenía a su favor a los periodistas Henri de

Kerillis, Pertinax y Genéviéve Tabouis, que batían el parche con gran ruido y propalaban sus escritos a las cadenas millonarias de la publicidad americana.

Hubo algunas iniciativas por parte de los británicos para convencer la obstinación de Benes y tratar un acercamiento con Hitler que fueron apoyadas con gran tino por George Bonnet en Francia. Hoggan asigna al ministro francés todo el éxito de la conferencia de Munich, aunque fuera Daladier el beneficiario inmediato de los aplausos populares.

> "Daladier —escribe Hoggan— era un hombrecito con un gran apetito de poder. Tenía buenas intenciones y por momentos dejó una impresión excelente. No fue un hombre de Estado enérgico y de primer orden."

Para ese tiempo Rusia trató de envolver a Francia en un conflicto con Alemania. Felizmente Bonnet descubrió la maniobra y no se dejó engañar, esquivando con habilidad el juego montado por los soviéticos.

Chamberlain no pudo hacer ratificar por la Cámara de los Comunes el acuerdo de Munich y el propio Lord Halifax, hasta ese momento su mejor sostén, dejó de respaldar su política y le hizo saber que toda actitud condescendiente con Alemania había alcanzado ya su término. En el asunto de Dantzig cambió radicalmente de posición y aseguró a los polacos que Inglaterra apoyaría a su país en la defensa de los pretendidos derechos sobre el corredor. Esta promesa modificó la postura del presidente de Polonia y lo lanzó a tomar una serie de medidas imprudentes que traducían su histeria bélica. Halifax terminó su relación con la política de Chamberlain cuando sostuvo públicamente que Alemania se proponía dominar Europa. Esta era lanzarla al oprobio de las naciones democráticas y aceptar la consigna judía que se había abierto paso en Norteamérica.

Hoggan rinde en su libro un caluroso homenaje a George Bonnet y de paso toca con respeto la figura de Laval a la que

limpia de las abominaciones arrojadas sobre él por el gollismo. Dice nuestro autor:

> "El sentido de Bonnet por los viejos valores, sus brillantes dotes y especialmente sus numerosas y francas iniciativas en favor de la paz deberían asegurarle ante el tribunal de la historia la gloria de ser uno de los más grandes hombres de Estado de Europa. Si la equidad debe reinar nuevamente en los estudios históricos —y esto parece posible— se volverá a levantar la figura de Pierre Laval, como el hombre de Estado que en Francia se levantó sobre los otros. Y un país, cualquiera que fuere, debería de estar orgulloso de tener por uno de los suyos, un hombre como él."

Son nobles palabras de un historiador imparcial que encontró en el camino de sus investigaciones un "estado de la cuestión" un poco diferente al que habían preparado las naciones victoriosas mucho más interesadas en borrar las huellas de sus culpas que en hacer justicia a la verdad. Era como para pensar, con Bernard Faÿ, que fusilados y llevados a las cárceles por haber querido la paz, se trataba ahora de aniquilar la memoria para evitar que tal cosa se supiera.

Otra vez Taylor.

Después de haber hecho una crítica aguda del tratado de Versalles y de sus inevitables consecuencias políticas, Taylor advierte que sólo quedaban dos caminos a seguir: una guerra inmediata para aplastar a Alemania y ahogar "*in ovo*" sus legítimos deseos de crecer en el medida de sus fuerzas o tratarla de igual a igual y volver a la misma situación que se planteó con anterioridad a la Primera Guerra.

Hitler planteaba el problema del crecimiento alemán sobre un punto de partida incuestionablemente cierto, pero que los aliados no querían tomar en consideración, y es que Alemania en la

guerra del 14 había sido vencedora hacia el Este y era en ese sentido donde debía dar la medida de su poder. Por supuesto que todos los gobiernos de Europa escucharon a Hitler, pero acostumbrados a ver correr el río de las palabras sin que llegara a ninguna parte, no advirtieron que se trataba de un hombre que creía en lo que decía y como dice Taylor, era "un jugador capaz de arriesgar puestas muy altas con recursos inadecuados". A partir de Munich se convenció, demasiado fácilmente, que el camino más adecuado para alcanzar sus propósitos era demostrar una decisión amenazadora frente a todos los obstáculos.

Todo el mundo estaba pendiente de cuál sería su próximo movimiento y mientras Europa oriental iba cayendo en sus manos sin derramamiento de sangre, la propaganda montada contra Hitler suponía estas fáciles conquistas como los resultados de un plan imperial concebido con gran anticipación. Contra esta propaganda se insurge la voz de Taylor cuando nos dice, en una y otra oportunidad, que el Führer fue un improvisador nato y que si las cosas, en su primer momento, le resultaron bastante livianas fue porque respondían a las exigencias de una indiscutible justicia histórica.

El Anschluss.

M. Benoist-Méchin inició un monumental estudio sobre *L'Histoire de l'armée Allemane* cuyos primeros volúmenes aparecieron con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial. El cuarto tomo editado después del conflicto, se inicia con un cuadro muy vivo de la situación del mundo en el año 1937 en que Hitler tomó la decisión de unir a Alemania y Austria en un solo cuerpo político.

En ese mismo año Japón se lanzó a la conquista de China; Italia se apoderó de Etiopía y Stalin logró establecer en Rusia una dictadura a la que no escapó un solo resorte del poder político esencial. Benoist-Méchin resume su trabajo diciéndonos

que todo esto no podía sino favorecer el propósito de Hitler de unir los pueblos germánicos.

> "Una U.R.S.S. en la que Stalin decapitó el ejército con una purga que le llevará años superar. Una América del Norte preocupada por la expansión japonesa y cuya opinión pública parecía escuchar la voz del Presidente Roosevelt con menos fervor que aquellas otras que predicaban el aislacionismo y la neutralidad. Una Inglaterra infinitamente más sensible a los peligros que amenazaban su hegemonía sobre el Mediterráneo que al desequilibrio creado en la Europa Central por el rearme alemán. Una Francia paralizada por los conflictos sociales, cuyas reacciones frente a los desafíos alemanes no han sido más que verbales. Una España hundida en el conflicto de la guerra civil, pero en la cual la victoria de Franco no parece dudosa. Una Bélgica que viene de proclamar su neutralidad y se ha retirado del sistema de seguridad colectiva. Una Italia que ha renunciado a montar guardia sobre el Brenner para hundirse en África y que ha abandonado el campo de las democracias liberales para anudar con Alemania nuevos lazos de amistad. Hitler, ni en sus horas de mayor euforia pudo imaginar un concurso de circunstancias más favorables para la realización del proyecto. Podía pensar, con toda justicia que una mano invisible se ingeniaba en apartar de su camino todos los obstáculos que podían impedir su marcha hacia la unión de las germanias."

Nadie dudó jamás del oportunismo político del "Führer" ni de su capacidad para tomar la ocasión por los cabellos y aprovecharla para lograr la realización de los designios tan claramente propuestos en *Mi Lucha.*

Antes de aprovechar esta feliz situación que le presentaba el mundo europeo, se imponía una reunión con el Estado Mayor del Ejército Alemán. Hitler sabía muy bien que la mayor parte de los cuadros de altos jefes no concordaban con él y que, todavía más, su personalidad les fastidiaba bastante. Si no era nada fácil tragar a un ex sargento como conductor político, lo era mucho menos aceptarlo como general en jefe del ejército.

Hitler trató de hacer ver a los generales la posibilidad de un conflicto entre Francia e Inglaterra contra Italia y consideraba llegada la hora de efectuar la unión con Austria. El Estado Mayor no compartía sus opiniones y estaba seguro que Italia no era rival para oponerse a una coalición franco inglesa. Como dijimos en otra oportunidad, Hitler se sentía un poco oráculo y la oposición de sus generales lejos de debilitar sus propios puntos de mira, no hizo más que confirmarlos y al mismo tiempo le inspiró un cierto desprecio por la poca inteligencia demostrada. Decidió asumir el comando supremo y revocar a los jefes que no compartían sus opiniones enajenándose para siempre el consejo de los que todavía pensaban con libertad.

En febrero de 1938 el Mariscal Von Blomberg presentó su dimisión como Jefe del Estado Mayor y el General Von Fritsch fue relevado de su cargo de Comandante en Jefe del Ejército de Tierra. De inmediato procedió a hacer pasar a retiro a todos los comandantes que no coincidían con su criterio y promovió a la categoría de generales a los que apoyaban su política. Entre estos se vio beneficiado el General Guderian puesto a la cabeza del XVI cuerpo del Ejército Alemán.

Señala Benoist-Méchin: "Seguro ya de poder manejar a su gusto el instrumento militar más poderoso del Continente, pasó a la realización de su proyecto: los blindados de Guderian harían su entrada en Viena."

Austria, después de la disolución del Imperio impuesta por los Aliados al final de la Primera Guerra Mundial, llevaba una existencia política precaria. La incorporación a Alemania, alentada por el Canciller Nacional Socialista, no la encontró vacilante ni remisa, por el contrario, llena de un entusiasmo y de un fervor decididamente teutónico. Los austríacos no dudaban que el autor del *Anschluss* era un hijo de la tierra austríaca y recibieron a los tanques de Guderian con un entusiasta acogimiento popular.

La operación no careció de audacia y se realizó en franca contradicción con una de las cláusulas más severas del Tratado

de Versalles, aquella que impedía, precisamente, una eventual federación germánica.

Si se examina con serena objetividad la situación de Austria en vísperas de la realización del *Anschluss* se tendrá la oportunidad de ver uno de esos caos tan calurosamente sostenidos por los hombres de izquierda y universalmente aprobados por los gobiernos democráticos en las naciones que se trata de dominar: una quiebra de la economía que auspiciaba todas las aventuras financieras; una inflación galopante; huelgas al por mayor y una desocupación en escala progresiva; la población dividida en una suerte de guerra civil permanente entre conservadores, cristianos sociales, socialistas y comunistas. Todavía se recordaba como una conquista revolucionaria del más alto nivel, el incendio del Palacio de Justicia ocurrido en 1927 y se incluía en el martirologio a los veinte subversivos muertos como consecuencia de la insurrección.

Todos los partidos austríacos tenían su revolución anunciada y preparaban activamente sus organizaciones de combate para no ser sorprendidos por el ocasional adversario y dirimir por las armas el pleito democrático en el que estaban hundidos. En mayo de 1932 Englebert Dollfuss había asumido la cancillería e inició las gestiones para fortalecer el gobierno con algunos recursos tomados de los movimientos fascistas. Los marxistas se resistieron y prepararon una insurrección general atrincherándose en la ciudad Karl Marx y en Florisdorff.

Los entonces ministros del interior y de policía, Starhemberg y Fey, iniciaron una represión que, por supuesto, contó con la desaprobación universal de las prensas rojas y amarillas que derramaron lágrimas en favor de los amotinados. La insurrección marxista fue sofocada y sobre el terreno quedaron cerca de trescientos muertos.

La pequeña burguesía, o si ustedes prefieren, el hombre común que ama trabajar en paz y con cierta seguridad, observaba los adelantos del Nacional Socialismo en Alemania y los éxitos de su lucha contra la inflación, la desocupación y las

quiebras financieras, para mirar luego, con el corazón cerrado, el porvenir de su nación entregada al vicio de las discusiones sin término, de las huelgas sucesivas, de las disputas y la incertidumbre financiera.

Pronto se formó en Austria el Partido Nacional Socialista y entró en acción en 1934 con un golpe directamente dirigido a tomar el poder. El movimiento fue prematuro, su fracaso y la muerte de Dollfuss, exasperaron a Hitler que vio en esa maniobra poco feliz un mal augurio para sus planes de confederación germánica.

Es curioso observar que la única nación que advirtió con alguna alarma el peligro de la revolución en Austria, fue la Italia de Mussolini. El Dictador fascista envió cinco divisiones sobre el Brenner, mientras Francia e Inglaterra hacían gárgaras de humor democrático pero sin mover un dedo.

El colmo de la sabiduría aconsejaba desconfiar de Mussolini y no aceptar, bajo ningún pretexto, sus consejos políticos que tendían a una unión de las naciones latinas y de Inglaterra. Esta actitud de desconfianza lo llevó a buscar la alianza alemana y de este modo permitió la consolidación de la unión con Austria dirigida por el mismo Hitler a través de las diligencias diplomáticas llevadas a buen término por Von Papen.

El asunto de Abisinia puso en movimiento a toda la prensa democrática que sintió de repente una infinita ternura por el destino de Haile Selazsie, convertido, de la noche a la mañana, en una de las víctimas más ilustres del despotismo fascista. Esta conmoción universal sostenida a todo trapo en la Sociedad de las Naciones, consolidó la concertación del eje Berlín Roma y apresuró la maduración política del *Anschluss*.

La anexión de Austria trajo en andas el problema suscitado por los "sudetes", habitantes de la periferia montañosa de la Bohemia con una mayoría de alemanes que no habían permanecido indiferentes ante la política iniciada por Hitler. La primera consecuencia fue la formación del "*Sudeten Deutsche Partei*" que no tardó en reclamar la autonomía de la región.

La política de Sir Neville Chamberlain no era opuesta a la integración de las alemanias reclamadas por Hitler y desde el comienzo del conflicto sudete aconsejó a Praga atender con cuidado el pedido de los súbditos germanos bajo la instigación del proyecto nacional socialista. Las conferencias sostenidas por Chamberlain con Hitler en Berchstesgaden y en Godesberg llevaron directamente a esa situación que el partido belicista llamó con desprecio la capitulación de Munich.

> "En tres jornadas —escribe el historiador zurdo Pierre Thibault— las democracias sacrificaron el honor al rehusar el respeto a los compromisos que tenían con Tchecoeslovaquia y terminaron con la seguridad porque, disminuida por la pérdida del 'sudetenland' y de las provincias que reivindicaron de inmediato Hungría y Polonia, el bastión tcheco de Bohemia no fue más que una fortaleza abierta al enemigo. De este bastión el presidente Hacha abandonará las llaves del 15 de marzo de 1939 luego de una trágica entrevista con Adolfo Hitler."[45]

MUNICH.

Es todavía bastante difícil encontrar entre los historiadores europeos el que haya examinado con toda imparcialidad el famoso acuerdo de Munich sin gastar algunas gotas de tinta para denostar la actitud de Chamberlain, Daladier y otros acusados de haber cedido a un movimiento de criminal pacifismo. Esta seguridad maniquea de que las democracias luchaban por el derecho y los altos ideales del progreso, arroja una espesa cortina de humo sobre los verdaderos intereses que pujaban en el fondo de los acontecimientos para impedir el surgimiento del coloso alemán y el peligro que ello significaba para los financieros sajones y judíos.

45.- *L'Age des Dictadures*, Larousse 1971, p. 233.

En octubre de 1936 Mussolini hizo conocer a Francia que la política llevada por el *Frente Popular* bajo la talmúdica conducción de León Blum lo obligaba a cerrar una alianza con Alemania. León Blum admitió que siendo jefe del partido socialista no podía hacer otra cosa que seguir las líneas trazadas por la luminosa trayectoria de su movimiento. Esta política consistía en adherir con toda el alma a las reivindicaciones populares, legalizar las huelgas, apoyar las tomas de usinas, disminuir las horas de trabajo y asistir a las numerosas manifestaciones que se hicieran en favor de las protestas contra las dictaduras y el fascismo. En ese mismo tiempo Hitler, con el apoyo masivo de su pueblo, forzaba la producción, terminaba con la desocupación y armaba el ejército.

M. Alfred Sauvy publicó en *L'Express* del 28 de abril de 1960 una breve comunicación donde las cifras asentadas hablan con elocuencia de los muy diferentes resultados de ambas políticas:

Aviones puestos a disposición del ejército:

1937, Francia 450, Alemania 4.320

1938, Francia 500, Alemania 6.600

Resume M. Alfred Sauvy: "Que un hombre como León Blum se haya equivocado tan severamente fue una desgracia que solamente la generación siguiente reconocerá en su plenitud."

Importa consignar los datos apuntados por M. Sauvy porque con toda seguridad figuraban, con otros, en las agendas de los que concurrieron a las conferencias de Munich para tratar, con sentido realista, las probables consecuencias de una guerra inmediata con Alemania.

El partido belicista, numeroso ya en Francia aunque no tanto como suele creerse, consideraba el tratado de Munich como una intriga llevada a buen término por algunos políticos franceses e ingleses para convencer a un pequeño país que sacrifi-

cara sus intereses vitales para que Inglaterra y Francia evitaran la ruptura de relaciones con Alemania.

Francia tenía un serio compromiso con Tchecoeslovaquia, Inglaterra no lo tenía, pero no podía permanecer neutral en una lucha donde se jugaba la suerte de Francia. Por no respetar ese compromiso se liquidó el sistema de seguridad que tanto Inglaterra como Francia habían puesto en acción para mantener el equilibrio de las potencias occidentales.

El tratado de Munich, calificado de felonía por los partidarios de la guerra, fe defendido por George Bonnet y recibido con el aplauso general de todos los pueblos interesados en el conflicto. Antes de ir a la conferencia de Munich, Bonnet consultó a los jefes militares franceses que compartían la responsabilidad de la conducción de la guerra en caso de necesidad. El Comandante en Jefe de la aviación gala le dijo textualmente:

> "En quince días no hay más aviación francesa." El comandante de la artillería sostuvo: "Nos hace falta por lo menos seis meses para tener baterías modernas en condiciones de competir con las alemanas."
>
> "¿Se podía aceptar la guerra —se preguntaba Bonnet— cuando nuestros jefes militares denunciaban la casi total ausencia de equipos y no hacer un esfuerzo para alcanzar la paz?"

Añadía:

> "Esta pregunta estaba en la mente de Daladier cuando concurrió a Munich. Yo no fui. Permanecí en París y Lord Halifax en Londres. Daladier estuvo asesorado por el Secretario General Léger y el Embajador François Poncet. Si Daladier que también era jefe del Ejército Francés tomó la decisión de enfrentar un arreglo para no desatar la guerra, lo hizo porque tenía las mismas inquietudes que yo en el orden militar."

Daladier también se explicó en el mismo sentido que Bonnet, si más tarde cambió de opinión bajo la presión del grupo

belicista, la situación francesa era la misma que él vio cuando la conferencia de Munich. En ese momento no se podía pedir a Francia que enfrentara sola el ejército y la aviación alemana con una declaración de guerra que comprometiendo todo, no podía salvar a Tchecoeslovaquia.

Pierre Thibault, danto muestras de un coraje retrospectivo muy edificante, nos asegura que Daladier volvió a Francia seguro de ser acogido con hostilidad por el pueblo galo. Grande fue su sorpresa cuando al descender en el aeródromo "Le Bourget" los parisienses salieron a recibirlo con flores.

> "Bajo las aclamaciones de un pueblo que probaba un cobarde sentimiento de alivio ante la idea de que se había salvado la paz, Daladier y Bonnet volvieron a Mantignon y al Quai d'Orsay." [46]

Este historiador francés veía la guerra contra Alemania como una lucha esjatolójica entre las buenas naciones encarnadas en las democracias: EE.UU., Inglaterra, Francia y Rusia y el mal absoluto encabezado por la satánica figura de Hitler.

En esta visión maniquea no hay sitio para comprobar el lugar que ocupa la competencia capitalista, ni el temor cerril del mundo anglo judeo ante la posible federación de Europa bajo control alemán.

El resto del libro de Thibault nos tranquiliza con respecto a una serie de infundios propalados por los publicistas adscriptos al partido del mal: los judíos no han constituido ni constituyen una potencia económica formidable, ni tienen, a través de la prensa, un papel importante que jugar en la declaración de la guerra. La masonería no existe a no ser en la mente calenturienta de las diversas especies de nacionalistas. Franklin Delano Roosevelt fue un ferviente partidario de la paz, quien,

46.- *Ibid,* p. 235. Nota n° 99.

junto con Pío XII, Leopoldo III de Bélgica y la Reina Guillermina de Holanda hizo todo lo que pudo para evitar que Hitler sumergiera al mundo a la orgía de sangre decretada para satisfacer su neurosis.

Para explicar la historia basta poner en marcha algunas nociones abstractas y abandonar para siempre la obsesión que ve los peligros a la izquierda cuando en verdad, todos los peligros, radicalmente tales, provienen inevitablemente de aquellos que ponen obstáculos al progreso de la democracia universal.

Con estas buenas recetas se puede escribir una historia contemporánea con excelentes perspectivas publicitarias y que sea acogida con beneplácito por todas las conciencias formadas en el clima de "los derechos del hombre". Si lo que se desea es comprender cuáles fueron las fuerzas espirituales y económicas que desataron la hecatombe del 39 al 45, quizás sea conveniente escudriñar los acontecimientos con menos fervor democrático y examinar en qué medida la "paranoia" hitleriana es causa única y suficiente del desastre mundial.

El Plebiscito del Sarre.

Si algo puede decirse con respecto a la forma democrática de gobierno es que cada pueblo tiene la democracia que se merece y que en los distintos adjetivos que bregan por precisar la amplitud de este término ha habido más arbitrariedad que preocupación intelectual. Reconozco que sería perfectamente inútil convencer a un demócrata que ha tenido su formación ciudadana en alguna democracia liberal que el movimiento de Adolfo Hitler fue el más democrático y socialista que se dio en Alemania a partir de la República de Weimar. Los franceses tuvieron la oportunidad de comprobarlo cuando, de acuerdo con las presiones recibidas de todas las democracias existentes, decidieron llamar a elecciones para solucionar el destino de la región de Sarre.

Tomo los datos y algunas de las reflexiones de M. Henri Lebré quien intervino personalmente en la preparación de las elecciones convocadas para el 13 de enero de 1935 bajo la dirección de M. Robert Herly entonces secretario general de *L'Association Française de la Sarre.*

> "Era tiempo —escribe Lebré— de poner en su punto los temas de la propaganda así como los detalles de la organización material (revisión de listas electorales y transportes eventuales de votantes que podían hallarse en Francia o en Bélgica). Nos pusimos inmediatamente de acuerdo y Herly me colocó al frente del enlace regular con los diferentes organismos del Sarrebrück, así como de las relaciones con la prensa que él no podía asumir personalmente."

Lebré no se hacía muchas ilusiones con respecto al resultado de su esfuerzo para obtener de los habitantes un voto de adhesión a la política francesa, pero aceptó la tarea con excelente humor y se dispuso a obtener lo que pudiera en favor de su país.

Con la excepción de algunos ingenieros franceses, la parte de los habitantes incuestionablemente ligada a Francia estaba compuesta por una colección de Levy, Kohn y Hertz que hacían todo lo posible, sin esperar gran cosa, para defenderse de un más que probable triunfo del Nacional Socialismo. Mientras trabajaban con gran diligencia en estos menesteres mantenían prudente contacto con los hermanos de raza residentes en lugares menos amenazados y con toda probabilidad tenían parte de sus bienes colocados en los buenos bancos de Boston o de New York. En ese momento, informa Lebré, "se proponían como únicos defensores de los auténticos sarreses que, de corazón y sangre profundamente germánicos, protestantes o católicos prácticos, sentían con respecto a estos parásitos, un desprecio perfecto".

No obstante, y a falta de otros meritos, estos judíos sabían aferrarse a sus prebendas con uñas y dientes y no soltaban su presa hasta el último momento.

El plebiscito ofrecía tres salidas: reunión con Francia; permanencia del "*stato quo*" establecido por el tratado de Versalles; o su reincorporación a Alemania. Los franceses trataron, con todos los medios a su alcance, de hacer recordar a los habitantes del Sarre, sus antiguos lazos de dependencia: fundación del Sarrelouis donde había nacido nada menos que el Mariscal Ney... Todo fue inútil y el más obcecado de los funcionarios franceses hubiese fácilmente advertido que ninguno de estos recursos emocionaba a la gente de la zona en litigio. Se abandonó por imposible la sonata de la reunión con Francia y se trató de convencer a los sarreses de una conveniente mantención del "stato quo". Con este sano propósito surgió una suerte de frente nacional sarrés dirigido por el judío Max Braun que conocía al dedillo los pases mágicos de la dialéctica marxista y que se había especializado en la fabricación de frentes que podían ser populares o nacionales según el caso.

Lebré admite que las puestas de Francia eran deplorables: un desorden administrativo crónico, una seguidilla de escándalos financieros y políticos capaces de hundir un régimen que no fuera tan maleable e irresponsable como el francés, en una palabra, era la risa de las naciones. "El gobierno del Reich tenía la partida casi ganada y no se privó de usar los motivos de escándalo provistos a profusión por el enemigo. Frente a los sarreses libres de Max Braun se organizó el 'Deutsche Front' cuyo cuartel general en Sarrebrück estaba cerca de la estación central. Muy bien dirigido por el "gauleiter" del Palatinado, Bürckel, basó su propaganda en convencer metódicamente a cada votante que pertenecía por la lengua, la raza, las costumbres y los intereses culturales y económicos a un Sarre germánico.

Para quien hablaba correctamente el alemán y tenía por adversarios los rostros talmúdicos del partido extranjerizante, no le fue muy difícil la tarea de hacer que sus paisanos votaran por el frente nacional. El "Deutsche Front" recibió el apoyo económico de Herman Röechling, gran industrial de la zona, y del

grupo manufacturero Villeroy y Boch en el que la familia de Franz Von Papen tenía cuantiosos intereses.

Lebré vio con claridad que la operación sobre el Sarre era una empresa ideológica que, bajo la máscara francesa, los representantes "de la conciencia universal" llevaban contra Hitler. Se trataba de hacer ver ante todo el mundo que ese monstruo abominable tenía el mal gusto de no amar a los judíos, ni a los masones, ni a los demócratas.

En el mes de octubre de 1934 Barthou murió asesinado en Marsella. Su sucesor, Pierre Laval, vio perdidas las elecciones del Sarre y con gran sentido de la realidad trató de salvar el prestigio de Francia provocando un sensible giro a la política de su sucesor.

El triunfo de Alemania en el plebiscito era seguro pero nadie pensó que sería aplastante. Los franceses contaban con que muchos católicos votarían por el "stato quo" que aseguraba, en un clima ideológico democrático, la autonomía de la región. Cuando se realizó el escrutinio el resultado fue impresionante. El noventa por ciento de los votantes lo hicieron a favor de la integración con la Alemania Nacional Socialista y sólo un diez por ciento por el "stato quo"; lo demás no existía.

> "Francia, representante de la democracia parlamentaria, los inmortales principios de los derechos del hombre, no tenía ninguna irradiación. La lección fue cruel, pero disipó las ilusiones de los que creían que Francia podía tener alguna influencia en las masas germánicas.
>
> "La población se lanzó a las urnas, pese a las condiciones atmosféricas poco favorables, para manifestar su deseo de ligar su destino al del Tercer Reich. No se trató solamente de un acto de fidelidad a Alemania, sino también de una deliberada adhesión al nacional Socialismo."

M. Henri Lebré sostenía que la lección dada por los habitantes del Sarre debió ser mejor aprovechada por los franceses y tomar con más seriedad la propaganda organizada por el "Deuts-

che Front", porque mostró conocer mucho mejor el alma alemana que los compinches judíos. "Hitler y su régimen, merecían, sin lugar a dudas, ser tomados en serio. Las bromas de inspiración judía sobre el pintor de la brocha gorda y otras tonterías del mismo valor no eran de estación." [47]

PARA COMPRENDER EL NACIONAL SOCIALISMO.

Cuando el mundo "de los Derechos del hombre" ha lanzado sus anatemas contra el movimiento nacional socialista, el historiador tiene que tener una notable dosis de impermeabilidad para enfrentar los hechos sin ceder a las presiones del terror impuestas por las democracias. M. Pierre Fontaine, en una revista que nunca gozó del beneplácito de la gente bien instalada, se hacía eco de la compleja situación cuando hizo el examen de una serie de libros que trataban, hace años ya, con bastante calma el problema siempre quemante del nazismo.

Notaba un gran adelanto en la apreciación de los hechos históricos que eran propuestos a la consideración del lector sin alteraciones notables pero señalaba, al mismo tiempo, las faltas que aparecían en gran cantidad cuando se trataba de explicar. Es una constante en la ciencia moderna poner una mayor confianza en los datos que en el posterior trabajo de la inteligencia.

El hitlerismo, cualesquiera hayan sido los orígenes de esa ideología, fue un movimiento que prendió con fuerza notable en la juventud alemana, esto explica su enérgico dinamismo y la suerte de inercia con que la gente madura se entregó a su hechizo. El éxito de su propaganda, como el de toda publicidad, se debió a la concurrencia de varios factores: la frustración de

47.- *Escrits de Paris*, enero de 1965, nº 238.

un pueblo fuerte de haber sido vencido en un cotejo bélico por pueblos militarmente inferiores; el papel hegemónico de las finanzas judías en la conducción económica del país; el prestigio de una presentación fácil y esquemática de la posición protagónica de Alemania en la configuración de la futura Europa.

Todos estos ingredientes presentados con hipnótica reiteración y sin ceder un instante a los prestigios de una acribia exagerada, eran resumidos en la brevedad de una disyuntiva férrea: o Europa era federada por el soldado alemán o fagocitada por los usureros o por el comunismo judeo-marxista.

Tal vez la realidad se hubiera resistido a entrar en un molde tan simple, pero a los efectos de impresionar la dúctil mentalidad de los jóvenes era de una terrible eficacia y tanto más avasalladora cuanto más cercana a la verdad se encontraba.

Los alemanes, tal vez ilusionados por el espejismo racista no hayan visto con suficiente claridad los lazos que unían la banca americana, tanto judía como aria, con el bolchevismo ruso. Consideraban a los sajones casi como parientes y estaban dispuestos a admitirlos en su festín de fuerza rubia, en cuanto perdieran el gusto a ser manejados por los financistas hebreos.

> "La extraordinaria aventura del hitlerismo —escribe Fontaine— residió en la chispa de último riesgo, obra de algunos hombres pero que iluminó a todo un pueblo. Los jóvenes por la esperanza. los menos jóvenes por resignación y espíritu gregario... En realidad el movimiento nazi no tuvo oposición, se estima en menos de cien mil los que osaron manifestar públicamente su oposición al nazismo."

Entre quienes se opusieron al nazismo había muchos que tenían ideas bastante afines. Cuando leemos en el libro de Erich Fromm, *The Sane Society*, un elogio a una utopía que nombra "Socialismo Humanista Comunitario" cuesta trabajo entender por qué razón este judío insospechable, tuvo que exiliarse de una sociedad que trataba de realizar, en alguna medida, el ideal político por él preconizado. ¿No concedía a la sociedad política-

mente organizada la misión de modelar el carácter de los individuos mediante un proceso socializador?

"La sociedad debe transformar amorosamente el hombre radicado en ella por vínculos de fraternidad y solidaridad... una sociedad que le dé la posibilidad de trascender la naturaleza creando más que destruyendo, y en la que cada cual consiga un sentimiento de sí al sentirse sujeto de sus poderes más que de la conformidad: en la cual el sistema de orientación y de consagración existe sin la necesidad de distorsionar la realidad y crearse ídolos."[48]

Por supuesto esta declaración de deseos del eminente psicólogo judeo alemán radicado en EE.UU., puede estar muy lejos de coincidir en sus propósitos con el Hitlerismo, pero desde el momento que pone la naturaleza humana bajo la égida de un poder científico de transformación, hace eco a las ideas que en su momento hizo suyas el nacional socialismo. ¿Me gustaría saber de qué modo, nuestro buen Fromm, puede eludir alguna idolatría bajo la presión de ese amoroso tratamiento? Admito fácilmente que sus ídolos no sean los de Hitler o que su conciencia sea esa que mantiene dos adversarios cuando se disputan una misma cosa.

El toque genial de Hitler fue dirigirse directamente a la juventud de su país, a su capacidad de entusiasmo y a su precaria aptitud para el recuerdo. Tirar sobre los errores del tratado de Versalles y exaltar la superioridad de la raza aria aprovechando los cánticos entonados a su favor por dos franceses; Gobineau y Vacher de Lapoge, y un inglés, Houston Steward Chamberlain, eran consignas que pudieron ser recogidas con gran fervor por aquellos que todavía no conocen sus límites y las fronteras de sus capacidades. Nadie vio, en su debido momento, el enorme poder de sugestión que contenía el nazismo

---

48.- New York 1966, p. 362.

y los historiadores no se han detenido con tiempo suficiente para examinar la veta religiosa de su prédica.

Cuando llega el momento de explicar el fracaso de Hitler, Fontaine destaca cuatro errores que según su punto de mira, fueron los más importantes de su misión:

I.- La creencia tenazmente sostenida de poder realizar una paz separada con Gran Bretaña antes que los EE.UU. entrasen en guerra. Esto retardó, entre otras cosas, su plan de armamentos misilísticos.

II.- Declarar la guerra a los EE.UU. cuando el Japón no lo hizo con la U.R.S.S. y dar así un pretexto a esos grandes hipócritas para que hicieran la guerra con todas las ventajas de la buena conciencia.

III.- No proclamar la independencia de Ukrania y motivar en esa región una actitud anti-rusa.

IV.- Haber mantenido a todo costo una alianza militar con Italia. País de escasa vocación guerrera y muy proclive a las traiciones oportunas.

Habrá que admitir que Stalin tuvo razón cuando dijo que Hitler no supo contenerse a tiempo. Fontaine cree que la derrota de Francia realizada en tiempo "récord" hizo creer a los alemanes que eran invencibles y esto provocó en ellos la euforia militar de mal agüero.

Roosevelt y la Segunda Guerra.

Poco tiempo después que apareciera la edición francesa del libro de A. J. P. Taylor cuyas líneas principales hemos seguido en cuanto a los orígenes de la guerra, el historiador francés Bernard Fäy publicó un artículo en *Écrits de Paris*, nº 211 corres-

pondiente al mes de enero de 1963, donde explica la importancia decisiva que tuvo la intervención de Roosevelt en los comienzos y posteriormente en los resultados de la Segunda Guerra.

El trabajo del historiador galo no comienza con algunas jaculatorias adecuadas a la gloria de una de las vacas más sagradas de la democracia mundial, ni con una declaración favorable a los manes del ilustre hermano tres puntos. Todo lo contrario, quien pasó siete años en las cárceles más sórdidas de Francia por haber visto demasiado claro, inicia su semblanza del gran demócrata, recordando que si Alemania está recortada en dos, Polonia, Hungría, Rumania, Bulgaria y Alemania Oriental reducidas a la esclavitud lo deben a los desvelos de este buen samaritano y el concurso de su mujer Eleanora que fue Egeria infalible en todo cuanto se refiere a sus relaciones con el laberinto comunista. También cree que hay que poner en su haber la pérdida del Imperio Inglés, Francés y Holandés y en gran medida todos los adelantos particularmente progresistas en la liberación del territorio francés y su consecuencia inmediata que fue la depuración.

Fäy publicó en Plon, durante el año 1933 un libro que tituló *Roosevelt y su América* en el cual, por faltar todos aquellos motivos que se produjeron más tarde, su juicio sobre la personalidad del presidente americano no era totalmente negativa. Es el hecho que Roosevelt lo creyó un poco su admirador y quizá también su probable cómplice si podía captar la colaboración de este francés tan bien dispuesto para con su persona.

Fäy tuvo la oportunidad de tratarlo en diversas ocasiones y recordó conversaciones que tienen un inapreciable valor histórico. Antes de entrar en lo que hace al interés de nuestra demanda, echemos una ojeada a los antecedentes de este notable americano.

Respecto a los orígenes de la familia Roosevelt existen diversas opiniones. Se ha dicho por ahí que provenía de una estirpe israelita. Filiación sostenida tanto por los hebreos como

por los anti-semitas y fruto, probablemente, de esas imaginaciones que ven un israelita en todo gran hombre o en todo enemigo de la humanidad según la perspectiva desde la cual se encomia o se condena. Esta opinión no está confirmada de un modo fehaciente, de modo que podemos prescindir de ella sin que Clío sufra las consecuencias de la omisión. Por su madre, de apellido Delano, remonta con gran probabilidad a una rama francesa de La Noé y de La Noué, instalada en la región de Nueva York antes de la llegada de los ingleses. Hugonotes de confesión aceptaron con el correr del tiempo el culto "episcopaliano" más en consonancia con la fortuna y el poder adquirido en el curso de su americanización.

Franklin Delano Roosevelt nació en 1882 y nada en el desarrollo de sus años juveniles hacía prever el advenimiento al mundo de una personalidad de primer orden. Buen deportista y *yachtman* apasionado no parecía que estuviese destinado a hacer sombra a la figura de Teodoro Roosevelt, primo de su padre y miembro conspicuo del partido republicano. Conviene añadir que la rama familiar de Franklin pertenecía a la corriente demócrata.

> "Sólo se puede decir —escribe Fäy— que había hecho estudios mediocres en la Universidad de Harvard, sin conquistar entre los estudiantes una reputación especial salvo la de ser un poco ingenuo. Más tarde actuó como abogado en Nueva York sin brillar demasiado en su actuación."

Muy joven todavía se casó con Eleanora Roosevelt, hija de Elliot Roosevelt hermano del gran Teodoro y por lo tanto prima en segundo grado de nuestro Franklin. Fäy escribe que no era rica ni linda, pero que tenía un cierto encanto "yanki" que tal vez nosotros, latinos, no estemos en condiciones de apreciar. En realidad a quienes la hemos visto solamente en fotografías periodísticas y cuando era ya bastante vieja, nos puede parecer decididamente fea.

El padre de Eleanora, jugador y mujeriego ante los ojos de Dios, comprometió la fortuna familiar y la muchacha entró de muy joven en la profesión de periodista. Quizá el ambiente zurdo, el resentimiento contra su padre o una disposición personal a la disconformidad y la protesta la llevaron a concebir una violenta antipatía a la alta burguesía americana y no sabemos por qué razón, también al catolicismo.

El equipo matrimonial, como se usa decir en EE.UU., fue bastante compatible. Tuvieron varios hijos y Franklin, sin interrumpir sus gustos por el deporte y sus cruceros en yate, llegó a ser sub-secretario de Estado en el Ministerio de Marina allá por el año 1917. Un cargo que desempeñó sin mucha gloria pero con cierta competencia. Le gustaba el mar y esto lo llevó a interesarse vivamente y dentro de sus posibilidades en el crecimiento de la marina americana. Tres años más tarde fue candidato a la Vice-presidencia de la Nación por el partido demócrata e hizo una campaña sin relieve, pero con un gran despliegue de idealismo en el surco venerable trazado por Wilson.

El triunfo del partido republicano lo relegó por un tiempo en la semi-oscuridad de su dorado retiro. A raíz de un baño muy frío tomado en un día de intenso calor sufrió una parálisis de la cintura para abajo. Su lucha contra la enfermedad templó su carácter y despertó su ambición política. Eleanora no se apartó un momento de su lado y transformó al "hermoso muchacho mundano, conversador y un poco perezoso en un político audaz, convencido de la criminalidad de los ricos y del derecho de los desheredados. Alrededor de él Eleanora reunió un sólido equipo de zurdos que lo empujaban en el mismo sentido".

Bajo el influjo de estas ideas que cubrió con un halo de idealismo típicamente americano y el impulso de su fuerte voluntad adquirida en el sufrimiento, se convirtió en el más importante conductor del movimiento democrático. En 1928 ganó las elecciones en el Estado de Nueva York y no tuvo oposición para ser candidato a presidente en el año 1932.

La gran depresión iniciada en 1929 había arruinado momentáneamente el prestigio de los republicanos y fue relativamente fácil aprovechar este eclipse para imponer a la atención pública las condiciones del nuevo candidato que estaba sostenido por la doble reputación de su lucha contra la enfermedad y sus sentimientos idealistas.

Elegido presidente de la república y apoyado en el "*brain trust*" preparado por Eleanora comenzó una activa campaña de grandes gastos pecuniarios para levantar la situación de las clases más castigadas por la depresión económica. En esta faena se destacó su secretario Harry Hopkins quien, según la expresión de Bernard Fäy, "poseía el alma de un pastor celoso pero ateo. De un divertido mozo puritano y las fantasías de un buen muchacho con la astucia de un pícaro redomado".

Su profesión de asistente social lo había puesto en contacto con las masas y su éxito en obtener adhesiones lo impulsó a buscar su destino en la política. En contacto con Eleanora se convirtió muy pronto en su hombre de confianza. El matrimonio Roosevelt lo usó en todos aquellos asuntos donde se requerían los inestimables servicios de un celemín dúctil y aplicado.

Michael Medvel en una tesis doctoral que publicó en 1979 con el título de *The Shadow Presidents* sostiene "que durante sus dos primeras horas como Federal Emergency Relief Administrator Hopkins comenzó por gastar cinco millones de dólares de los fondos públicos. Al día siguiente el *Washington Post* proclamaba su oposición a la medida con un artículo encabezado: '*Money flies*'. A pesar del articulo el dinero continuó volando en los años que Hopkins estuvo al frente de la '*Civil Wors Administrations*' (CWA) y en el '*Works Progress Administrations*' (WPA)".

A las críticas levantadas por este masivo programa de trabajos públicos, Hopkins contestaba con esta tersa respuesta: "el hambre no se discute".[49]

49.- MEDVED, M. *The Shadow Presidents*, Times Books, New York 1979, p. 201.

Fue más que suficiente para levantar un concierto de acusaciones en donde los adjetivos comunistas, bolchevique o Rasputin de la Casa Blanca tuvieron una generosa aplicación y no dejaron de salpicar al Presidente y su cónyuge. Es opinión de Fäy que la aplicación de tales epítetos tuvo un efecto muy contrario al que buscaban los detractores del "staff" presidencial, porque de este modo los agredidos "aprendieron a despreciar la opinión de la alta burguesía y pensaron que los comunistas no debían ser tan malos cuando asimilaban su prédica a la sostenida por ellos mismos".

Ni el presidente ni su mujer "*a tout faire*" eran personas cultas en el sentido cabal del término y no creían demasiado en el poder de las ideas, a lo más en el efecto de ciertas consignas que estaban acostumbrados a observar en la publicidad americana.

Para comprender bien la política americana conviene insistir en estos principios fundamentales destacados por el "*American Way of Life*". Para el estadounidense la "democracia" es un artículo de fe y no admite a su respecto ninguna disensión que no la tome, por lo menos, como santo y seña indispensable. Fäy nos ofrece una cita del libro de Taylor que pone las cosas en su lugar y explica, en alguna medida, la actitud de los americanos con respecto al mundo europeo comprometido en la última guerra.

> "Todo lo que los americanos tenían que ofrecer en ese momento, era su desaprobación moral y ella se dirigía menos a los dictadores que a las potencias sedicentes democráticas que no pudieron resistirlos. Condenaban a Gran Bretaña y a Francia por no haber salvado a Abisinia, por su timidez durante la guerra de España, por su general cobardía ante la agresión de Hitler. En ninguna de estas situaciones EE.UU. había hecho algo importante, salvo mantener su neutralidad que era habitualmente aprovechada por el agresor." [50]

50.- TAYLOR, A. P., *Les origines de la deuxiéme guerre mondiale*, ed. cit., p. 144.

Esta posición de angélica neutralidad restaba eficacia a los sermones morales prodigados a todo propósito por el titular de la Casa Blanca.

Era opinión de Sir Samuel Hoare en su libro *Nueve años de crisis* que Norteamérica no pasaría a los hechos y esa convicción condujo a Chamberlain a no dejarse impresionar demasiado por las homilías de Roosevelt que parecía querer a todo costo una intervención armada de Inglaterra para darse el lujo de intervenir más tarde como salvador del mundo.

No obstante el carácter puramente verbal de sus tanteos militares en Europa, Roosevelt activó los trabajos necesarios para reforzar el ejército y muy especialmente la marina que era su joya predilecta. Los gastos enormes dispensados en estas faenas se inscribían patrióticamente en la lucha contra la depresión. Se debe reconocer que Roosevelt dio a la marina norteamericana una indiscutida principalía sobre los mares y en particular sobre el Pacífico, pero se cuidó muy bien de hablar de una eventualidad bélica.

Taylor sostiene que en 1938 "el aislacionismo americano batía su apogeo". El 9 de septiembre de ese año, en una conferencia de prensa, Roosevelt declaró que era cien por ciento erróneo asociar Norteamérica con Francia y Gran Bretaña para resistir a Hitler. Cualquiera fuere la sinceridad o la hipocresía puesta en esta afirmación era perfectamente lógico suponer, y Roosevelt no lo ignoraba, que una guerra en forma era el mejor pretexto para poner en marcha la economía americana.

Munich le arrancó un grito de admiración por Chamberlain, pero la opinión pública de los EE.UU. bien adobada por la prensa judía había dado un vuelco y las masas comenzaban a enfervorizarse.

Bernard Fäy tuvo oportunidad de conversar con Roosevelt bajo la discreta presencia de Mister Corder Hull. Resumimos el diálogo en sus rastros principales. A poco de iniciada la conversación Roosevelt preguntó:

"¿Supongo que pronto haréis la guerra?"

"Espero que no Sr. Presidente —respondió Fäy—. El pueblo francés no la quiere."

"Oh! Pero debe hacerla. Vencerá con facilidad."

"¿Está Ud. tan seguro?" —preguntó Fäy.

"Hitler se desmoronará al primer cañonazo."

"Perdóneme excelencia, estuve en Alemania el pasado mes de junio y mi impresión es muy diferente. Hitler posee un buen ejército y éste lo seguirá."

Roosevelt un poco molesto por la controversia, insistió en la necesidad de un sacrificio heroico invocando el recuerdo de Verdun. Fäy replicó que ya no existía en Francia el espíritu capaz de reeditar esa hazaña. A esto el Presidente de los EE.UU. contestó que su país estaba dispuesto a ayudar materialmente a Francia con armas y equipos, pero se cuidó muy bien de comprometer una participación activa. Consideraba que el ejército galo podía arreglárselas muy bien sin ese tipo de ayuda.

"No lo creo —respondió Fäy—. El ejército francés no es lo que fue en 1914 y dudo de su valor combativo."

Añade el historiador francés un epílogo que pone de manifiesto cuáles eran los intereses que se movían en el fondo de esta sangrienta intriga tan unilateralmente presentada por los ganadores.

"Esta conversación con Roosevelt se grabó en mi memoria. En 1942 encontré en el escritorio del Gran Maestro de la Logia Francesa un telegrama oficial de color amarillo firmado por Roosevelt como Gran Maestro de la Masonería y Presidente de los EE.UU. donde se daba orden de impulsar los espíritus de la guerra, bajo pena de ser castigado con una ruptura de sus relaciones masónicas franco-americana. El telegrama tenía fecha 1 de enero de 1939."

Para quienes desearíamos mantenernos sobriamente en el terreno de los hechos bien comprobados, la presencia de esa sociedad que parece haber fabricado todos los motivos de desastre de nuestra época es, sin lugar a dudas, un elemento perturbador, porque apelar a ella para dar cuenta y razón de los orígenes de la Segunda Guerra Mundial parecería un recurso poco serio. No obstante la masonería fue uno de los instrumentos más eficaces en la movilización de los espíritus que precedió a la hecatombe y lo hizo como quien entra en una cruzada contra el mal, encarnado de un modo absoluto por los dictadores fascistas que, siguiendo una lógica consecuente habían tratado de desterrarla de sus Estados. Los franceses adscriptos a la "Gran Obra" entraron en el clima auspiciado por los hermanos tres puntos con mayor o menos docilidad según el grado de servilismo que habían alcanzado desarrollar. El General Gamelin fue, en la opinión de Bernard Fäy, el que llevó más lejos su obediencia a las órdenes masónicas, porque era el que mejor conocía las condiciones lamentables del ejército francés. En su libro *Servir*, el ilustre hombre de armas, explica que no se podía manifestar la extrema debilidad del ejército "sin exponer la Francia a las más graves consecuencias".

¿Es que pudieron ser peores?

Como afirmamos en un parágrafo anterior, Hitler quería Dantzig, y trataba de entenderse con Polonia para llevar una guerra contra Rusia y repartir Ukrania entre ambas potencias. Su deseo fue negociar con Polonia y tal propósito tuvo un principio de cumplimiento durante el gobierno del Mariscal Pildzusky, pero su sucesor, el Coronel Beck, contaba con el apoyo de Inglaterra y Francia y sin que conozcamos bien la causa de su cambio político, se opuso tenazmente a toda posibilidad de entendimiento con Hitler.

Chamberlain deseaba ese arreglo soñado por Hitler y hasta lo consideraba legítimo sin tratar, por nuestra parte, de descubrir intenciones que nunca manifestó de una manera pública. En el meollo de esta situación, aparentemente clara, se embro-

llan los hilos de la intriga y el grupo zurdo de Roosevelt, a pesar de las amonestaciones del viejo Kennedy que veía por los ojos de Chamberlain, dio impulso al embajador americano en Varsovia para que sostuviera, contra vientos y mareas, la posición del Coronel Beck.

Con toda Europa bajo la dominación de Hitler llegó la hora de Franklin Delano Roosevelt. Ya no era el plácido demócrata de 1920 —nos dice Fäy—. Era un dictador dispuesto a modelar el mundo a su antojo y para ello necesitaba una agresión que le permitiera lanzar, con toda su fuerza, el poder inmenso de los EE.UU. Tanto insistió, amenazó e insultó a los japoneses que éstos, finalmente, se desataron en una agresión contra Pearl Harbor y arrastraron a los alemanes a una guerra contra Norteamérica.

Las consecuencias de la intervención americana se vieron el 28 de noviembre de 1943 en Teherán y se volvieron a apreciar en Yalta en febrero de 1945. Una página extraída del libro *Cardinall Spellman's story* concluye el artículo de Fäy. La transcribimos porque es el fiel resumen de un juicio sobre Roosevelt que tiene la sanción de la historia verdadera.

Spellman interrogó a Roosevelt el 3 de septiembre de 1943 cuando veía a los rusos avanzar peligrosamente sobre las naciones cristianas de Occidente. Roosevelt le contestó:

> "Un acuerdo está previsto entre los cuatro grandes. Como conclusión de ese acuerdo el mundo será dividido en sendas esferas de influencia: la China recibirá el extremo oriente; los EE.UU. el Pacífico; la Gran Bretaña y Rusia, Europa y África. Pero como la Gran Bretaña tiene intereses especialmente coloniales se presume que Rusia predominará en Europa. Pese al hecho de que Tchang Kaï Sheck participará en las grandes decisiones que conciernen a Europa, está entendido que no tendrá gran influencia sobre éstas. Lo mismo podría suceder también, aunque en menor grado, para los EE.UU. Bien que esto puede ser sólo un deseo, él (Roosevelt) esperaba que la intervención Rusa en Europa no fuera demasiado ruda.

"La última liga de las naciones ha tenido un gran éxito porque se ha permitido la intervención de los pequeños Estados. La futura liga estará constituida solamente por los cuatro grandes (EE.UU., U.R.S.S., Gran Bretaña y China). Los Estados pequeños tendrán una asamblea consultiva sin derecho de decisión o de voto. Por ejemplo en el armisticio con Italia los griegos, los yugoeslavos y los franceses habían pedido ser co-signatarios. Les hemos dicho simplemente que no. No tienen el derecho de sentarse donde se sientan los grandes. Los rusos son admitidos porque son grandes, poderosos y simplemente porque se imponen.

"Una entrevista con Stalin será obtenida a todo precio tan pronto como nos sea posible. Roosevelt cree que está en mejores condiciones que Churchill para legar a un acuerdo con Stalin. Churchill era para Roosevelt un idealista. El único realista era él y así también Stalin. Por esa razón un entendimiento entre ellos sobre bases estables y sólidamente realistas era posible. Él (Roosevelt) tenía el deseo, a pesar de su poca probabilidad, de obtener de Stalin el compromiso de no extender el territorio ruso más allá de ciertos límites. Ciertamente recibiría Finlandia, los Estados Bálticos, la mitad oriental de Polonia, la Besarabia. No era el caso de oponerse a los deseos de Stalin, porque tenía la capacidad, llegado el caso, de adquirirlos por sí mismos. Entonces vale más dárselos graciosamente.

"Por lo demás la población de Polonia oriental quiere ser rusa. No es seguro que Stalin se satisfaga con estas fronteras. Al hacérsele notar que Rusia ha designado gobiernos comunistas para Alemania, Austria y otros países que por supuesto no tendría la menor necesidad de invadir, admitió que tal cosa era de esperar.

"Preguntado si los aliados no podrían animar en esos países a los mejores elementos así como Rusia anima a los comunistas, declaró que nada semejante estaba previsto. Así era más que probable que los gobiernos comunistas se expandieran. ¿Qué se podía hacer? Francia tal vez podía escapar si tuviere un gobierno a lo León Blum. El *Frente Popular* estará tan avanzado que los comunistas lo aceptarán eventualmente. A la pregunta directa de si Austria, Hungría o Croacia caerían bajo una cierta forma de protectorado ruso, la respuesta fue claramen-

te que sí. Pero añadió que no podíamos ignorar las magníficas realizaciones económicas de Rusia. Sus finanzas eran sanas. Es muy natural que los países europeos deban sufrir algunos cambios para adaptarse a las exigencias rusas, pero Roosevelt esperaba que en diez o veinte años, la influencia europea hubiera hecho menos bárbara a Rusia.

Como quiera que fuere —añadió—, los EE.UU. y la Gran Bretaña no pueden combatir a Rusia. La producción rusa es de tal tamaño que con la excepción de camiones la ayuda americana es desdeñable. Tenía la esperanza de que de una amistad forzada saliera pronto una amistad real y duradera. Los pueblos de Europa tendrán que soportar la dominación rusa con la esperanza de que al cabo de un cierto tiempo podrían soportarla en paz. Finalmente esperaba que los rusos aceptaran un cuarenta por ciento del régimen capitalista y que este último retuviera un sesenta por ciento del régimen comunista. Así el acuerdo sería posible."

Esta ilusoria política de los vasos comunicantes era, probablemente, lo que Roosevelt debía a sus conocimientos de química. En todo lo demás y siempre bajo la inspiración de la buena Eleanora y Hopkins, preparó la suerte de Europa. Resume Fäy: si algo escapó a la influencia comunista se lo debemos a Dios y no a los EE.UU.

Charles de Gaulle participó, a su modo, de la esperanza de ver a los rusos convertidos a las verdades y los atractivos de la sociedad de consumo. Si el Oeste ofrecía el espectáculo edificante de una sociedad próspera y feliz, los soviéticos no tendrían más remedio que reconocer la existencia de ese paraíso y caer en los brazos que tan generosamente le tendían.

En un mensaje irradiado el 11 de diciembre de 1962 decía de Gaulle estas palabras que expresan con meridiana claridad cuál era su esperanza y aquella, que en alguna medida, lo unía a la política de Roosevelt: "Ofrecer al otro campo la manifestación conmovedora y atrayente de un sistema de vida más fecundo que el suyo para apresurar esa transformación ya comenzada y que es la única posibilidad de paz."

La forma mentis del presidente americano no era un caso aislado y sin asegurar que se trataba de una consigna acuñada en el seno de algunas sociedades no demasiado secretas, podemos afirmar que estaba en la cabeza y en las manos de los que forjaron la Europa dimitente.

VIII

Hacia la Conferencia de Yalta

Introducción.

El Cardenal Spellman, cuyas preocupaciones más importantes con respecto a la política de Roosevelt, fueron anticipadas en un parágrafo anterior, estaba francamente alarmado del giro que tomarían los acontecimientos en el caso que sucediera lo que el Presidente de los EE.UU. tenía en su mente. Era, sin lugar a dudas, una repartición del mundo, sometido, desde ese momento, a la voluntad de los dos más grandes entre los cuatro que se sentaron a la mesa de los vencedores.

Una consecuencia inevitable de esta distribución de fuerzas sería eso que Maurice Bardéche llamó, en un artículo publicado en su *Défense de l'Occident*, la parálisis de los gigantes, es decir, una situación de expectativa frente al posible desastre de una

guerra atómica que llevaría los asuntos internacionales a un arreglo, diríamos acordado, entre los EE.UU. y la U.R.S.S. Este arreglo supondría, según la sabia expresión de Franklin Delano Roosevelt, que los países capitalistas aceptarían una dosis de comunismo y los comunistas una dosis de capitalismo. Escapaba a la predicción del profundo político americano el hecho inexorable de que el comunismo no podía aceptar la menor dosis de la sociedad de consumo sin aflojar las riendas de su poder y verse envuelto en los inconvenientes de una política de libertad para la que no estaba preparado.

Cuando Roosevelt confeccionaba el "coctail" masónico de sus mezclas ideológicas hablaba para el público americano y era nada más que el eco amplificado de un modo de pensar formado y sostenido por el *"American Way of Life"*. Los rusos no podían hablar de la misma manera desde el momento que su ideología tenía que mantener, necesariamente, la rigidez de una dogmática sin compromisos. Los instrumentos ideológicos, por mucho que sus manipulaciones no creyeran en ellos, debía guardar compostura para que los creyentes de los cuatro puntos cardinales, lo siguieran tomando con todo el peso de una verdad inflexible y absoluta. Al nivel de los jefes las democracias más o menos liberales y el comunismo eran útiles para una impostación del poder, pero en las masas era la fe que alimenta la esperanza histórica de las muchedumbres y las preserva de la desesperación.

Es indudable que la división del mundo hecha en Yalta tenía un cierto carácter provisorio que no tardaría en revelar su precariedad. Los dos grandes estaban de acuerdo pero no tanto como lo hacían suponer las buenas intenciones propaladas por el "staff" publicitario de Franklin Delano Roosevelt. La voracidad de los soviéticos crecía a la par que el retroceso americano iba dejando zonas indenfendibles de un mundo que se movía en las fronteras imprecisas de las constantes reparticiones.

Los dos grandes renunciaban todos los días a una agresión con las armas nucleares que hubiera podido ser el fin de ambas

fuerzas y en donde podían morir los sansones y todos los filisteos, pero no abandonaban su querella a través de las interpósitas personas que con armas convencionales ventilaban en diferentes terrenos aquella temible rivalidad.

El asunto cubano señaló, a su debido tiempo, que cuando tales guerras locales se aproximaban al territorio de uno de los grandes, el otro tenía que abandonar su aliado de un momento si quería evitar el temido uso de las armas nucleares. Esta situación —pensaba Bardéche— dejaba Europa a la discreción de los rusos y hacía un poco innecesaria las fuerzas que la OTAN mantenía al precio de tantos y tan costosos sacrificios. ¿Podía hacerse una guerra europea con armas convencionales y sin la intervención de poderosas bombas atómicas? Este parecería el objetivo de la política americana cuando se equipó la OTAN.

Bardéche había escrito en 1955 que consideraba indispensable la formación de una federación europea para, con o sin armas convencionales, defender su territorio de la agresión rusa con algunas probabilidades de éxito. Es indudable que este sueño era una reedición del que produjo la guerra de 1939 y que ninguno de los dos grandes estaba dispuesto a ver renacer de sus cenizas. La guerra se produjo para evitar la federación europea bajo el federador alemán y tanto los rusos como los americanos estaban muy bien dispuestos a entenderse entre ellos a cualquier precio para evitar esa contingencia histórica.

No le hago a Bardéche el reproche de sostener una postura imposible, pero la falta de un federador, como fue el caso con la Alemania de Hitler, reducía la posibilidad de tal política a la proporción de una imagen retórica. Diez años más tarde el articulista había comprendido perfectamente bien el carácter ilusorio de este proyecto y aconsejaba la aceptación del pacto atlántico con sus consecuencias de vasallaje y docilidad, pero sin perder de vista el surgimiento necesario de esa tercera fuerza que sería la Europa unida bajo el prestigio de un federador armado.

En 1984 este sueño ha pasado, como todos los otros, al desván de los cacharros sin uso. Yalta fue el fin de Europa y aun-

que ésta conserve en la sociedad de consumo una posición altamente satisfactoria, si se la compara con la nuestra, ya no tiene ni la presunción de un provenir que pudiere ser el resultado de su previsión y de sus esfuerzos.

UN RARO INTERLUDIO.

Entre el desencadenamiento de la guerra y el triunfo definitivo de las potencias aliadas, Francia protagonizó un raro interludio durante el gobierno del Mariscal Pétain que necesariamente despierta la curiosidad del historiador de la espiritualidad europea, ya que ni por su éxito político, ni por la virtud de una publicidad ruidosa penetró en el mundo de los grandes mensajes masivos.

Pétain por su edad, por sus virtudes y hasta por sus defectos, fue la encarnación de la vieja Francia que emergió un momento entre las olas, para hundirse nuevamente después de haber pronunciado con sencilla ecuanimidad, las palabras más claras y veraces que se pudo oír en el diluvio de las mentiras ideológicas.

Durante la liberación fue conducido a Suiza casi como un rehén y tal vez con el propósito de evitarle el proceso que iniciarían contra él los capitostes de la liberación. Pétain exigió volver a Francia cuarenta y ocho horas después de haberse instalado en Sigmaringen y con este retorno lanzó sobre la cabeza de sus perseguidores las brasas ardientes de un proceso que hubiesen preferido hacerlo en su ausencia y bajo la inculpación de una fuga ignominiosa.

> "Sé que las autoridades francesas se disponen a ponerme en acusación por contumacia —escribió a Hitler—. Comprendéis ciertamente la decisión que he tomado de defender mi honor de jefe y de proteger con mi presencia a todos cuantos sirvieron conmigo."

El 16 de abril de 1945 volvió al suelo francés donde fue acogido por la policía, el abucheo sistemático de la muchedumbre, y el gélido desprecio del hombre que se siente, en ese preciso momento, al salvador del honor francés.

¿Esperaba Pétain otro recibimiento? No surge esa esperanza de las pocas palabras que pronunció en privado, porque durante el proceso se negó sistemáticamente a responder ante la corte de justicia que consideró sin autoridad para interrogarlo. De una declaración hecha a un familiar consta que no se hacía ninguna ilusión con respecto a encontrar en Francia un tratamiento distinto al que encontró: "Bien que se vive mucho tiempo en mi familia, no veré el retorno de la verdadera paz, porque esta guerra tendrá consecuencias terribles. Pienso que los franceses podrán reconocer más tarde los servicios que les hice. Pero habrá que esperar mucho tiempo y ya no estaré en este mundo. Seremos arrojados en prisión, se nos querrá deshonrar, pero tengo la confianza en el juicio de la historia."

Hay frases como ésta que parecen pertenecer, definitivamente, al reino de las locuciones que el historiador fabrica para uso de los escolares, pero que, gracias a Dios, han sido efectivamente dichas. Esta esperanza que el Mariscal puso en el juicio de la historia no fue tan vana como podría parecer, dado el hecho de que la historia de la liberación fue hecha por los seguidores de De Gaulle. No obstante la depuración desatada contra las derechas no pudo borrar en Francia la imagen de su gran soldado y cuando la marea roja no dejó sobre las playas nada más que la resaca de sus odios estériles, el nombre de Pétain se convirtió nuevamente en el símbolo de la auténtica persistencia de lo francés entre todos los escombros dejados por la derrota, la liberación y el abandono que sucedió a ambas catástrofes.

El 26 de abril de 1945 entró Pétain en Vallerbe y el General Köenig que procedió a su arresto no aceptó la mano que le tendía el ilustre prisionero. Desembarcado en Igny fue encarcelado en el fuerte Montrouge y el día 25 de mayo de ese mismo año se inició la instrucción de su proceso. Transportado a París

en un viejo coche celular que servía habitualmente para el transporte de prostitutas y ladrones fue alojado en el Palacio de Justicia.

Entre los abogados defensores del Mariscal Pétain sobresalió por su inteligencia y su coraje Maitre Jacques Isorni a quien debemos el más claro de los testimonios sobre esta farsa inicua donde se dio cita lo peor y lo mejor de la población francesa. En medio de esa confusión donde muchos intentaron limpiar sus antecedentes con fáciles denuestos al anciano acusado, hubo expresiones de homenaje tanto más conmovedoras cuando más peligrosa era la oportunidad de hacerlos. El Mariscal permanecía impasible, negándose a responder a las preguntas de sus presuntos jueces.

La prensa de izquierda consideró su actitud como la prueba evidente de su atonía senil, pero quienes lo conocían mejor y podían oírlo sabían muy bien que el anciano, pese a los efectos soporíferos del calor y el tumulto, vigilaba con irónica lucidez los episodios del proceso.

Condenado a muerte por colaboración con el enemigo, le fue conmutada la pena capital por la de prisión perpetua que debía cumplir en Portalet y posteriormente en la Isla de Yeu. Allí murió el 23 de julio de 1951, cuatro años antes de cumplir los cien años de edad. Es curioso advertir que ninguno de los gobiernos que se sucedieron tuvo la generosidad de cambiar su prisión rigurosa por una detención con residencia vigilada.

Fue juzgado por su acción durante los años que corren entre 1940 y 1944, cuando la capitulación del ejército francés dejó el país en manos de sus vencedores. Recordamos que el Presidente de la Cámara de Senadores, dirigiéndose al pueblo de Francia dijo de Pétain: "Fue una suerte de balsa de salvataje hacia la que se tendieron todas las manos."

En muchas oportunidades Pétain retomó la metáfora del naufragio y aseguró que un piloto no podía abandonar el timón durante la tempestad. Era fácil pasar a Inglaterra y formar desde allí un gobierno en exilio, lo difícil era quedarse en Francia y ha-

cer lo posible para sostener a su gente en la hora de las tinieblas. De la entrevista que tuvo con Hitler en Motoire dejó un recuerdo muy parco que algunos amigos retuvieron con devoción:

> "El Canciller Hitler me preguntó si quería colaborar. Sí, —contesté—, quiero colaborar, pero antes me gustaría saber que es lo que Ud. entiende por colaboración. Hitler me respondió que eso lo veríamos más adelante. Eso fue todo."

Secundado por Pierre Laval, cuya actividad e inteligencia política ha sido reconocida por los historiadores no conformistas, Pétain llevó una viva campaña contra las instituciones democráticas a las que culpó directamente de haber sido causas del debilitamiento de Francia y responsables principales de la catástrofe sufrida. Al mismo tiempo intentó fundar un régimen de autoridad haciéndose otorgar, por la Asamblea Nacional, todos aquellos poderes que permitieran la promulgación de una constitución restauradora.

El proyecto de revisión de las leyes constitucionales fue aceptado en esa Asamblea por 395 votos contra 3 y en el senado por 229 contra uno. La adopción del proyecto obtuvo un total de 569 contra 80 opositores y 17 abstenciones.

El 11 de julio de 1940 fueron abrogadas las leyes que hacían a los fundamentos jurídicos de la 3ª República y se fijaron los poderes del Jefe del Estado Francés suspendiéndose las sesiones del Parlamento hasta nueva orden.

Los historiadores de este período de Francia se han preguntado si se trató de una ruptura con el régimen republicano y de la instauración de un gobierno que rompía con las antiguas instituciones e inauguraba un nuevo camino en el derrotero político de la nación.

Dada la situación en que se desarrolló la guerra y la falta de tranquilidad pública para cimentar la revolución nacional sólo nos queda, para comprender las intenciones del Pétain, sus palabras. No es mucho, pero en su caso es bastante, porque siem-

pre respondieron a las exigencias de sus actos políticos más denotativos.

El pensamiento de Pétain era claro y si no fuera por nuestra inveterada costumbre de tomar con frivolidad las apelaciones al orden moral, diríamos que ante todo buscó la restauración de las virtudes cardinales en la sólida aceptación del sacrificio impuesto y en la valoración del esfuerzo personal.

> "No esperéis demasiado del Estado —decía—, no puede dar lo que no tiene. Contad por el momento con vosotros mismos y para el porvenir con los hijos que habéis educado en el sentimiento del deber."

Moralina pequeño burguesa —diría un marxista mientras prepara los futuros que cantan— y es, efectivamente, sobre la pequeña burguesía sobre la que Pétain trató de construir el edificio de la nueva república.

> "El trabajo de los franceses es el recurso de la Patria. Debe ser sagrado. El capitalismo internacional y el socialismo que lo han explotado han sido tanto más funestos cuando oponiéndose uno al otro en las apariencias, se entendían muy bien en secreto. No sufriremos más su tenebrosa alianza."

Si tales declaraciones no hubiesen sido sostenidas por una acción política concertada, el acuerdo para condenarlo no habría sido tan unánime. Sin lugar a dudas había en su tono un matiz que hacía pensar en los movimientos fascistas, si tal ingrediente no hubiera pertenecido por su origen al pensamiento social católico perfectamente mantenido por las corrientes de la derecha tradicional católica.

> "Un pueblo —afirmaba Pétain reforzando la nota tradicionalista de su nacionalismo— no es una suma de individuos... Un pueblo es una jerarquía de familias, de profesiones, de comunas, de respon-

sabilidades administrativas, de agrupaciones espirituales, articuladas y federadas para formar una patria animándola con un movimiento, un alma, un ideal, motores del porvenir. Para producir en todos los niveles una jerarquía que se selecciona por lo servicios prestados a la comunidad de la cual un pequeño número aconseja, otro comanda y en la cúspide un jefe que gobierna."

Nada más clásico, más seguramente enclavado en los cimientos del pueblo francés y, por supuesto, nada más ajeno al pensamiento ideológico que se ha impuesto a lo largo y a lo ancho de nuestra civilización para explicar y sostener la vigencia de los poderes financieros que gobiernan en las penumbras del anonimato político. Pétain tomó por divisa de su gestión la fórmula que Le Play y La Tour du Pin habían hecho suya en el siglo pasado: trabajo, familia y patria. Y aunque no fue dicho de manera explícita en ninguna oportunidad, era la doctrina social católica la que el Mariscal tenía en cuenta como principio rector de la comunidad.

"El hombre tiene por naturaleza sus derechos fundamentales. Pero ellos le son garantidos por la comunidad que lo rodea, la familia que lo educa, la profesión que lo nutre, la nación que lo protege."

Este párrafo, como muchos otros, atribuidos al mariscal Pétain, fueron publicados en *La France Nouvelle. Appels el Messages*, 17 juin 1940-17 juin 1941. Traducen en su contexto el pensamiento social de S. S. Pío XII.

Retomados en la "Declaración de los Principios Comunitarios" fueron enriquecidos con el aporte de una distinción que el Mariscal quería hacer entre su posición y las puestas del capitalismo liberal y del colectivismo comunista.

"La sociedad capitalista liberal está hecha para el dinero, la colectivista para el Estado; sólo la sociedad comunitaria está hecha por el hombre y para el hombre."

Conocida la propensión natural del hombre hacia la propiedad privada, ésta fue reconocida por el gobierno de Pétain como un derecho tanto de las personas individuales como de las comunidades, "pero la propiedad es una función social y su ejercicio está subordinado a la realización del Bien Común".

La solución que debía darse al orden político consistía en restablecer al ciudadano en los grupos comunitarios orgánicos y en cada uno de ellos se pretendió hacer renacer la autoridad debilitada por la revolución y entroncar en ellas la auténtica libertad.

> "Me propongo —decía Pétain— restaurar un cuerpo social conforme con estos principios. No basta contar las voces. Habrá que pensar el valor del voto para determinar su parte de verdad y de responsabilidad en el seno de la comunidad."
>
> "El derecho de la familia es anterior y superior al Estado y a los individuos. Es la célula esencial y el fundamento mismo del edificio social. Sobre ella hay que construir. Si afloja, todo está perdido, mientras ella se sostiene, todo puede ser salvado."

Es perfectamente normal que los hombres se agrupen según las afinidades del oficio o la profesión que practican para vivir. Estas agrupaciones marcan también su nivel social y es legítimo que en el seno de ellas luchen por sus intereses y tengan en cuenta que el interés es uno de los motores más poderosos de la historia y del progreso de las naciones. Con todo no es necesario, ni sano que estas comunidades se declaren la guerra y aspiren a la disgregación del país.

El trabajo es la fuerza de una nación y, al mismo tiempo, el reato que debemos pagar por nuestras conquistas. Se debe enseñar a ver en el trabajo el fundamento de todo merecimiento y la condición para el desarrollo de las facultades humanas.

> "Es un error creer que se pueden conservar intactos estos dones en la pereza. Desarrollamos nuestras aptitudes y aumentamos nuestras fuerzas por la ejercitación constante."

Eran verdades de buen sentido común y si ustedes quieren, pasablemente vulgares, pero cuando los jefes de los Estados apuntan a movilizar las pasiones vindicativas de las masas, era reconfortante e inusitado escucharlas en los labios de este anciano que se había ganado el derecho a ejercer su autoridad como un buen padre de los franceses.

"Había en la base de nuestra educación nacional una ilusión profunda: era la de creer que bastaría instruir las inteligencias para formar los corazones y templar los caracteres."

"El corazón humano no va naturalmente a la bondad; la voluntad humana no va naturalmente a la firmeza, a la constancia, al coraje. Tiene necesidad para lograr estas virtudes y fijarse de su vigorosa y tenaz disciplina. Vosotros lo sabéis bien, padres, un niño bien educado no se logra sin un uso vigilante, a la vez inflexible y tierno de la autoridad familiar."

Sabía que la juventud francesa estaba pagando la falta de sus mayores y comprendía este hecho como a una dura ley de la historia que se debía entender y aceptar sin flaquezas. No se trataba de caer en recriminaciones resentidas y lanzar la joven generación contra la de sus progenitores, había que enderezar la barca desviada de su curso y hacerlo lo más pronto posible para evitar lo peor.

Los mensajes del Mariscal Pétain —salvo aquellos en los que el ocupante ejerció una influencia inevitable— fueron conforme a estos principios. Como Mussolini en su oportunidad elaboró una carta del trabajo, un estatuto del artesano, una orden de los médicos. Inició una corporación de la paisanería y animó y legalizó la existencia de una serie de comunidades corporativas que obedecían, en alguna medida, a los principios predicados.

La paz con la Iglesia fue asegurada mediante una ley, el 3 de septiembre de 1940, que ponía fin al interdicto que pesaba sobre la enseñanza religiosa. Abrogó las leyes dictadas en 1904

por las que se prohibía la existencia en Francia de algunas congregaciones contemplativas y, en todo momento, trató de paliar los efectos de la persecución a los judíos, por lo menos en las zonas bajo su amparo, sin caer en la tentación de imitar las medidas tomadas por los nazis.

Los católicos, que ya estaban divididos, se separaron aún más cuando comenzó la actividad de la resistencia. Los demócratas cristianos se unieron a los grupos resistentes, mientras los otros católicos, junto con la jerarquía, respondían a la autoridad de Pétain sin ceder al colaboracionismo como lo hicieron algunos que obedecían con más sensibilidad a los hechizos del germanismo.

Se imponía en Francia una seria reflexión sobre las causas espirituales de una derrota sin precedentes en su larga historia. Había que pensar en los medios para enderezar el país por los derroteros de una restauración política y moral. Muchos hombres de diversas procedencias participaron en el gobierno del Mariscal y trataron, dentro de lo que fue posible, de aplicar sus fuerzas al levantamiento de la energía francesa. Muchos discípulos de Maurras estuvieron con él y otros que no lo eran, tampoco negaron su apoyo. Sólo la izquierda radical y los grandes intereses financieros lucharon contra su acción restauradora.

> "Muchos en Vichy —escribió Antoine Murat— hablaban en voz baja de la Sinarquía, que empujaba sus hombres y los colocaba en los puestos de comando con el evidente propósito de aprovechar en su interés las instituciones económicas y sociales propuestas por el Mariscal." [51]

Murat reconoce que el Jefe del Estado Francés osó hacer frente al capitalismo apátrida y tanto en las alocuciones como

---

51.- MURAT, A., *Le Catholicisme Social en France*, Editions Ulysse, BOrdeaux 1980, p. 155.

en los mensajes se levantó contra las potencias financieras que, en su debido momento, habrían de llevarlo al banquillo de los acusados. La democracia cristiana, el comunismo, el socialismo y todas las formas unidas del pluralismo democrático estuvieron de acuerdo en condenar al viejo soldado que intentó liberar a su patria "de la más despreciable de las tutelas: la del dinero".

Hacia la conferencia de Yalta.

Los que hemos examinado la historia de nuestra civilización sin ningún compromiso intelectual con las puestas ideológicas hasta con el claro presentimiento de que tales posiciones eran decididamente deformantes, nos llamó siempre la atención el cuidado que tuvieron las viejas sociedades para que sus minorías de comando se formaran en el seno de un esfuerzo familiar que las hiciera solidaria de los valores y las virtudes vigentes. Esto no significa que en tales sociedades no hubiera aventureros y que, en alguna medida, estos no fueran capaces de abrirse un camino en los tupidos setos de la aristocracia o de los notables. Pero claro está, ese itinerario tropezaba por todos lados con la existencia de prejuicios, de modelos y ejemplaridades que hacían difícil la improvisación y especialmente la arbitrariedad en el uso de las infidencias y las traiciones. La revolución al terminar con la aristocracia y más tarde con los notables de la burguesía, simplificó de un modo terrible el ascenso a las posiciones de comando y dejó el campo de poder completamente podado de antecedentes, jurisprudencias, modales y compromisos ofreciendo al bandidismo un punto de partida perfecto para operar sin cortapisas.

Iossif Vissarionovicht Dzugasvili, más brevemente conocido por Stalin, fue uno de esos hombres nacidos y formados en el clima de la revolución y para quien, fuera del ejercicio del poder, no existía absolutamente nada: ni fe, ni familia, ni amigos,

ni historia, ni siquiera hombres en sentido estricto. Era un mutante que podía empezar de cero ese cuento de locos que es la historia de la especie humana.

Sus innumerables apodos: Sosso, Koba, Stalin, forjados en las múltiples actividades de agitador, terrorista, agente provocador, empleado en la policía zarista, metido en todos los movimientos revolucionarios, perseguido, encarcelado y fácilmente evadido, le sirvieron para disfrazar una personalidad que solamente la ambición al mando le imponía una trayectoria de una coherencia escalofriante.

Nada lo detuvo en la búsqueda de su propósito, ni se dio el lujo de cultivar una virtud que fuera una valla en la marcha de sus ascensos. Ninguna lealtad, ningún amor, ningún sentimiento de justicia pudo cambiar el ritmo de su corazón o inquietar sus noches con alguna pesadilla anacrónica. La liquidación de los viejos camaradas: Lenin, Trotsky, Zinovief, Kamenef y varios cientos más eran el reato que debió pagar por sus triunfos y que junto con el uso de la mentira permanente y metódica constituyeron los fundamentos de su carrera.

Este hombre en la cúspide de la autocracia indiscutida, garantía infalible del dogma marxista, fue el interlocutor hábil que los representantes de las grandes usurocracias, EE.UU. e Inglaterra, tuvieron para tratar la suerte del mundo y especialmente la de esa Europa que habían vencido con la doble potencia de sus armas y de su industria.

Bajito, un poco contrahecho, ofrecía su rostro taimado de ex-seminarista junto a los dos sonrosados anglosajones: el aristócrata endeudado y un poco tramposo, y el burgués orondo, perdido en el laberinto de los juegos financieros y de la idiotez útil, no obstante dueño de la más poderosa flota del mundo y movilizador de una energía técnica capaz de proveer de máquinas, aviones, armas, torpedos y bombas a toda la tierra.

Roosevelt estaba apurado y quería alcanzar la paz lo más rápidamente posible, persuadido de haber sido llevado a la guerra contra su voluntad. Su deseo inaplazable era el aplastamiento de

Alemania y Japón, naciones convictas de mantener regímenes autocráticos y en franca oposición a eso que señala el progreso, la culta Eleanora y el infalible Hopkins. Administrador titulado del porvenir y la felicidad de la tierra, reconoce en el genio de Stalin a un realista de su propia categoría y como lo revelan los hechos, la paz tiene que ser el resultado del entendimiento de las dos superpotencias. Churchill es el pariente pobre, invitado a la mesa de los vencedores, pero sin ejercer una efectiva influencia en el curso de los acontecimientos.

Los juicios que en vísperas de la reunión de Yalta circulan en Norteamérica sobre Stalin, confirman las sospechas de los más tenaces detractores del régimen americano y en gran medida de todos cuantos sostienen que en el fondo, EE.UU. sentía una mayor inclinación hacia el gigante soviético que por la vieja Europa a la que entregó sin hacerse demasiado mala sangre.

Roosevelt había confiado a su ministro de trabajo, Frances Perkins, hablando de Stalin: *"I like him and I think he likes me"*, declaración de amor por partida doble y que todo su equipo compartía. Harriman le confesaba a Ciechanowsky: "La revolución mundial no le interesa a Stalin."

Esto probaba que la actitud del dictador ruso no apuntaba a la dominación de Europa. El General Henry Arnold, jefe en ese momento de las fuerzas aéreas americanas, decía con más justeza: "No veo ninguna diferencia notable entre la ideología de Roosevelt y la de Stalin. Creo que se comete un grave error cuando se toma a Stalin por un comunista." El General Marschall era de la misma opinión: "Stalin no es un comunista, es un realista."

Todas estas manifestaciones de confianza fueron selladas por la rotunda afirmación del Hermano Tres Puntos, Benes, cuando declaró en Hyde Parck que "Si Stalin ha dado su palabra, se puede tener absoluta confianza en él."

La única voz que disonaba un poco en este concierto de alabanzas fue la del Embajador Bullit que trató de prevenir a Roo-

sevelt sobre las consecuencias de un tratado que ponía en manos del dictador ruso toda la Europa Oriental. La respuesta del señor Presidente de los EE.UU. no pudo ser más reveladora de su fe y de su esperanza democráticas:

> "Bill —le dijo— no discuto los hechos que Ud. aporta. Son exactos. Tampoco discuto la lógica de su razonamiento. Pero tengo la premonición (a hunch) que Stalin no es de ese tipo de hombres. Harry (Hopkins) dice que no lo es y que no quiere otra cosa que la seguridad de su país. Pienso que si yo le doy todo cuanto es posible darle y no le pido nada en cambio, *noblesse oblige (dit en français)*, no tratará de anexar otras cosas y trabajará conmigo por un mundo democrático y pacífico." [52]

Un agente de publicidad, un "manager" de la opinión pública, experto en vender cualquier cosa y especialmente sus dones extraordinarios al clan Roosevelt, no se podía equivocar. Millones de europeos podían descansar tranquilos sabiendo que estaban bajo la infalible opinión de este hombre de negocios.

Arthur Conte, francés al fin, no podía dejar de comparar la fascinación que ejercía Stalin sobre Roosevelt, como la de una mujer exótica y de mucha experiencia sobre un impetuoso joven enamorado. Podríamos estar de acuerdo sobre esta galante explicación si las relaciones económicas de los grandes grupos financieros americanos con la Unión Soviética no tuvieran su palabra que decir con respecto a lo encantos del viejo Joe. Creemos, como siempre, que la espontaneidad de buen muchacho jugada por el Jefe de la Casa Blanca era menos natural de lo que se quiere hacer creer y en su juego, junto con los falsos ingredientes de la ingenuidad, entraban también otras especies más complicadas.

52.- CONTE, A., *Yalta, le partage du monde*, París, Laffont 1964, p. 235.

La conferencia.

El encuentro de Yalta se inició el lunes 5 de febrero de 1945 con una reunión de los Jefes de Estado Mayor de las tres potencias en el Palacio Yusupof donde se discutió la estrategia a seguir para alcanzar, lo antes posible, la completa capitulación de Alemania.

En la sesión de la tarde de ese mismo día se discutió el mismo tema bajo la responsabilidad política de Stalin, Churchill y Roosevelt y se incluyó en el temario la participación que podía tener Francia en la futura ocupación armada de Alemania. Americanos e ingleses coincidían en dividir el territorio ocupado en cuatro zonas bajo la rigurosa administración de las cuatro potencias ocupantes, incluida la Francia de De Gaulle en calidad de asistente de los EE.UU. y Gran Bretaña. Stalin no veía claramente qué tenía que hacer Francia en una decisión donde sus ejércitos habían jugado un papel bastante secundario. Luego de algunas interrupciones nada halagadoras para la decaída vanidad gala, dejó que sus interlocutores dispusieran la intervención del General De Gaulle en la ocupación de la germania vencida.

Mientras americanos e ingleses pensaban en una influencia más o menos libre de la ideología democrática en las futuras elecciones de las zonas protegidas por ellos, Stalin se reservaba la imposición de un gobierno comunista que controlaría, bajo su supervisión, el desarrollo de cualquier plebiscito que debía ser, necesariamente, democrático y revolucionario.

Comenta Conte que esta discusión fue muy típica y Roosevelt dejó a Churchill el trabajo de combatir solo por los derechos de Francia a ocupar Alemania y se puso, muy frecuentemente, en la misma posición que Stalin. Estaba convencido que el dictador soviético no cedería una pulgada y que a los EE.UU. le correspondería, llegado el caso, ceder a Francia una parte del territorio ocupado por ellos, para satisfacer de esta manera, el amor propio de los franceses.

Durante el segundo día el debate se centró sobre la importancia de las naciones más pequeñas a las cuales Churchill pretendía hacer un lugar en la tierra de quienes determinarían la suerte de Europa y del mundo. Stalin tuvo la oportunidad de recordar lo que había dicho en la sesión anterior: "que los tres grandes deberían constituir un club bien cerrado, en el que no pudiere entrar nadie que no contara con cinco millones de soldados por lo menos".

Con este criterio, estrictamente militar y realista, el papel a jugar por los pequeños Estados tenía que ser necesariamente precario. La conversación no llegó a ninguna conclusión satisfactoria, pero quedó en todos la impresión de que el Jefe Soviético había dejado impresa su voluntad. En realidad la importancia de esta segunda reunión estuvo en la decisión del tratamiento que debía recibir Polonia con su gobierno en exilio bajo la protección de americanos e ingleses y su gobierno impuesto en la misma Polonia por los rusos y que era, como se podía suponer, de obediencia comunista.

Éste era el hecho y por mucho que se bregó en torno a la posibilidad de un reconocimiento por parte de la U.R.S.S. del gobierno en exilio, la situación imperante en el territorio polaco reclamaba con urgencia la acción política de los hombres de paja impuestos por el Ejército Rojo.

No se podía dudar de la buena fe de las elecciones controladas por los rusos sin caer en una controversia peligrosa con el aliado que había soportado todo el peso de la guerra. Por lo demás un gobierno polaco en Londres no se podía comparar, democráticamente hablando, con uno salido de elecciones realizadas en el mismo país donde se debía gobernar.

Era fácil alegar que los polacos refugiados en Gran Bretaña habían perdido el contacto con la población del país y que ésta tenía un gran interés en demostrar su agradecimiento al ejército ruso por haberla librado de las fuerzas de ocupación alemanas. No es difícil comprender que se trataba de temas controvertibles y peligrosos y totalmente contrarios al clima de buena

voluntad forjado por las condiciones de la gran alianza democrática.

Roosevelt, bajo la inspiración de Hopkins firmó una carta enviada a Stalin con el propósito de cursar una invitación a los señores Bierut y Osubka Morawsky del gobierno polaco de Lublin, para que concurrieran a Yalta. Se insinuaba en la carta que también podían ser invitados el Arzobispo Sapiena de Cracovia, los profesores Buyak y Kutzeba y los señores Witos y Zurlocusky. Lo que Roosevelt buscaba, a la manera yanqui, era un modo hipócrita de abandonar el gobierno polaco de Londres y transferir su aval al gobierno de obediencia comunista. Se sabía perfectamente bien que los otros invitados, para las galerías democráticas, tenían pocas probabilidades de hacerse oír. El gesto insinuado por Hopkins confirmaba en todos sus detalles la táctica impuesta por Stalin.

En la sesión del miércoles se trató el asunto de las indemnizaciones que por gastos de guerra Alemania debía pagar a sus vencedores. En el curso de las conversaciones Hopkins hizo una referencia admirativa a la personalidad del Papa Pío XII. La respuesta de Stalin ha sido generosamente comentada desde todos los puntos de mira y se ha convertido en una de esas locuciones que prueban la fuerza espiritual del Vaticano o la inocuidad de sus intervenciones, según la voluntad del que la usa. Stalin habría preguntado con un gesto ligeramente sardónico: "El Papa, ¿con cuántas divisiones cuenta?".

La del jueves fue una sesión particularmente importante porque en ella se trataron algunos asuntos, como el petróleo del Irán, donde las tres potencias tenían puestos los ojos y que se sabía que quedaría como un motivo de conflicto para más adelante.

Se habló también de las operaciones en la guerra contra Alemania y Japón, de la distribución del combustible y otros detalles bélicos de gran importancia. Roosevelt radiaba de alegría porque logró arrastrar a Stalin a una suerte de declaración de guerra contra el Japón. Los nipones estaban casi sobre la lona y

los rusos se apuntaban como sus naturales herederos de las vastas extensiones de Manchuria.

Norteamérica obtuvo un voto favorable para la constitución de las Naciones Unidas y se trató de ubicar en ella el mayor número posible de Estados satélites que en el caso de Rusia lo eran definitivamente y en el de los EE.UU. sólo bajo beneficio de inventario. En pocas palabras los alegres triunfos de Roosevelt eran batallas ganadas a lo Pirro y que fortalecían la posición de la U.R.S.S.

El viernes 9 de febrero la Delegación Americana propuso una "Declaración sobre la Europa liberada" que transcribimos a continuación porque pasó a formar parte de las actas de la conferencia de Yalta y es digna de ser considerada con algún detenimiento por aquellos que tienen algún interés en conocer el curso de nuestra historia.

> "El Primero de la U.R.S.S., el Primer Ministro de La Gran Bretaña y el Presidente de los EE.UU. se han consultado en el interés común de sus respectivos pueblos y en los de la Europa liberada. Declaran su voluntad mutua de unificar, durante el período pasajero de inestabilidad que suceda a la liberación, la política de sus tres gobiernos en vista de prestar asistencia a los pueblos liberados de la dominación nazi y a los pueblos de los Estados satélites del Eje, en Europa, para resolver por vía democrática, los problemas políticos y económicos más urgentes de esos Estados y esos pueblos. El restablecimiento del orden en Europa y la reconstrucción de la vida económica nacional serán realizados por procedimientos que permitirán a los pueblos liberados destruir los últimos vestigios del nazismo y del fascismo y crear instituciones democráticas a su elección. Éste es uno de los principales fundamentos de la *Carta del Atlántico*, el derecho que tienen todos los pueblos para elegir la forma de gobierno bajo la cual vivirán. La restauración de los derechos soberanos y de la autonomía de aquellos pueblos a quienes otras naciones han privado por la fuerza de la agresión... Las tres grandes potencias ayudarán de común acuerdo a todos los pueblos de Europa liberada a establecer condiciones de paz

interior, a poner en aplicación medidas de urgencia para prestar asistencia a los damnificados y a formar gobiernos provisorios ampliamente representativos de todos los elementos democráticos que se comprometerán a establecer lo más pronto posible, por elecciones libres, gobiernos correspondientes a la libre voluntad de los pueblos..."

Luego se habló de los criminales de guerra y en esta oportunidad fue Churchill el encargado de suscitar este insólito problema traído a colación por la insistencia vengativa de la publicidad judaica y por la hipócrita convicción de que las culpas de la guerra eran de la responsabilidad exclusiva de los ejércitos derrotados. Como todas las otras sesiones ésta concluyó en la controvertida discusión sobre la cuestión polaca. No interesa el texto del acuerdo firmado en esta oportunidad, por cuanto en la conclusión final se decidió definitivamente el destino de ese país que tanto había hecho para elaborar sus propias desgracias.

Los acuerdos.

Dejamos deliberadamente de lado todo lo concerniente a los protocolos de trabajo, la organización de las Naciones Unidas, a los mecanismos arbitrados para la realización de elecciones y a cuáles serían los territorios bajo tutela de las respectivas fuerzas vencedoras. Con respecto a la declaración sobre la Europa liberada hemos citado el texto que se impuso y que fue redactado por los americanos.

Se determinó el futuro desmembramiento de Alemania y se dispuso una zona de ocupación francesa recortada en los territorios ocupados por Inglaterra y EE.UU. y se convino en invitar al gobierno provisorio francés a formar parte del Consejo del Control Aliado sobre Alemania.

Con respecto al tema de las indemnizaciones Alemania debía pagar a las naciones que debieron soportar los mayores gastos de la guerra, en bienes, en productos, en útiles y en trabajos

hechos por los propios alemanes. La suma total de la deuda de guerra se calculó en veinte millares de dólares de los cuales la mitad correspondía a la Unión Soviética. La cuestión de los crímenes de guerra quedó para ser examinada más tarde por los Ministros de Asuntos Extranjeros que presentarían sus respectivas relaciones al término de la conferencia.

El asunto polaco fue determinado en la siguiente declaración:

> "Una nueva situación ha sido creada en Polonia a raíz de la liberación total del país por el ejército rojo. Esto impone la creación de un gobierno provisorio... que luego deberá ser reemplazado por otro de base democrática más amplia que incluya también a los polacos residentes en el extranjero y a los dirigentes de agrupaciones políticas declaradas democráticas."

Se consolidó la suerte de Yugoeslavia bajo el gobierno del Mariscal Tito y se estableció cuáles serían sus fronteras con Italia y Austria. Se examinó y se acordó la relación de esa nación con Bulgaria y con Grecia.

Se decidió dejar librada a futuros acuerdos diplomáticos la cuestión de Irán y se estableció el orden de las próximas conferencias a realizarse entre los ministros E. R. Stettinius (Jn.), M. Molotov y Anthony Eden.

AMÉRICA Y DE GAULLE.

El lugar que ocupa Francia en el concierto de nuestra civilización es mucho más importante por su peso espiritual, que por su capacidad de divisiones que podía movilizar en caso de guerra. Por esa razón, la figura de De Gaulle, cualquiera haya sido el verdadero volumen de su importancia, tuvo en el tiempo inmediatamente posterior a la guerra, una proyección mun-

dial que apenas guardaba una lejana proporción con su contribución al triunfo bélico.

De la mano de ese excelente observador que es Tomás Molnar haremos un corto viaje por la opinión pública americana para tratar de comprender lo que ésta decía o pensaba acerca del discutido líder de la llamada *Francia Libre*. El artículo de Molnar fue publicado en *Ecrits de Paris* en el número 210 correspondiente al mes de diciembre de 1962.

El General De Gaulle había hecho una nueva entrada en la política francesa después de su retiro de 1946 y cuando nadie, por lo menos en América, pensaba en su reaparición. Es verdad que las miserias ministeriales entre 1946 y 1958 habían proyectado sobre el mundo la imagen de una Francia hundida en el juego minúsculo de sus reyertas partidarias y esta visión negaba, en alguna medida, todo lo que se podía esperar de una nación tan bien tratada por la asistencia del espíritu. De Gaulle, al emerger de sus cenizas tuvo la virtud de concitar la opinión de los *"bien pensants"* y formar un círculo de aparente resistencia a las maquinaciones de una izquierda sin brújula.

La primera actitud de la prensa liberal americana fue, inevitablemente de rechazo, por todo lo que había de personal y hasta de dictatorial en el general francés. Era de preguntarse si el país que había exportado la revolución a los cuatro rincones del universo, no estaría dispuesto a reanudar la experiencia fascista bajo la batuta de este enigmático jefe.

Los americanos, como nosotros mismos, no conocen de Francia nada más que aquello que la publicidad, generalmente de izquierda, lanza a todos los rincones del mundo bajo los rótulos de *Le Monde* y de *L'Expres*. Una nación cuyo *"maitre á penser"* era Jean Paul Sartre no podía poner en marcha a esta momia prestigiosa para que la lanzara en la anacrónica aventura de la recuperación nacional, justamente cuando estaba decidido por los mismos dioses del Olimpo que sólo había cuatro grandes, en realidad dos, a los cuales pertenecía decidir sobre la suerte de los demás.

Bajo la impresión de esta inmotivada alarma se levantó la prensa americana contra el advenimiento al poder del general De Gaulle. Nunca se pensó que la liquidación del Imperio Francés era uno de sus propósitos más señalados. Señala Molnar que el temor a De Gaulle duró menos de tres años y dio nacimiento a una admiración tan absurda y desproporcionada que resultaba difícil comprender cuál de los dos sentimientos tenía bases más frágiles.

Sin lugar a dudas —escribía Molnar—, la ausencia de un cierto orden de grandeza entre sus dirigentes naturales crea en el americano la nostalgia de alguien a quien no sólo pueda elegir y seguir, sino también respetar y admirar. Los americanos vieron en De Gaulle al hombre fuerte y prestigioso que no los adulaba "ni buscaba sus favores, pero permanecía cortés y firme".

Una nota al pie del artículo de Molnar nos dice que se debía observar al General De Gaulle en las recepciones ofrecidas en su honor durante su visita a Nueva York: "rígido, distante, serio, parecía estar a mil leguas del Alcalde Robert Wagner y del ex presidente Hoover entre los cuales estaba sentado y a los que jamás dirigía la palabra".

Había en su rigidez un poco de pose, pero como en todos sus actos seguía siendo fiel a esa imagen de encontrarse "por encima del tumulto" que se había fabricado para su uso, la gente lo tomaba por lo que parecía y no llegaba al fondo de un alma mucho más vulgar de lo que anunciaba su aparente grandeza. Jean Anouilh, que evidentemente no lo quería, le dedicó en broma una fábula a la manera de *La Fontaine* que lo coloca en la situación que tuvo para muchos franceses que nunca se dejaron engañar por su aspecto:

"Pour son air de bravoure et pour sa haute taille
La girafe un jour voulut être roi.
Elle n'avait pas gagné de bataille
Mais elle avait en maint endroit,

De haut de son haut col dominant la mêlée,
Par des ruses bien calculées,
Donner l'impression de diriger la guerre..."

De cualquier modo los americanos vieron en él una de las glorias de Francia. Acostumbrados por la historia oficial a considerar a Robespierre un gran hombre y a La Fayette un representante esclarecido del espíritu francés, no fue para ellos un esfuerzo excesivo colocar a De Gaulle en el panteón de las celebridades galas. Como De Gaulle no instituyó una dictadura formal y se limitó a poner un poco de orden en las calles, su reputación democrática quedó firmemente establecida. El ejército no influyó para nada en su política colonial y el "desprendimiento" auspiciado por la O.N.U. se pudo realizar gracias al apoyo decidido de nuestro general. Esta operación de entrega favorable al F.L.N. le granjeó la simpatía de toda la izquierda progresista que saludó en su régimen, según la acertada expresión de Molnar, el sueño de los intelectuales de izquierda: un despotismo ilustrado.

El *New York Times* lo felicitó en otoño de 1961 por haber liquidado la infantil sublevación del ejército francés en Argel, sin pensar que la O.A.S. fue una recrudescencia del "*maquis*" que continuaba el espíritu inculcado por De Gaulle durante la Segunda Guerra Europea.

> "El gran diario de Nueva York colocó a De Gaulle entre los miembros de la familia progresista internacional. Perdonó su no conformismo cuando dejó de visitar las construcciones sobre el *East River* en su visita a la gran ciudad. Después de todo escribía el *New York Times,* De Gaulle es un gran hombre con algunos de los defectos que acompañan siempre la grandeza."

Otro motivo de agradecimiento que los intelectuales yankis tenían con De Gaulle fue su liquidación de la derecha francesa, llevada a cabo con una fruición que la prensa americana y los

escritores *"up to day"* no detestan en absoluto. Si ese trabajo de depuración se hubiese hecho a expensas de la izquierda los gritos desgarradores lanzados por la prensa internacional se hubieran sentido desde un polo al otro.

La derecha americana, o eso que representa tal papel en la política de los EE.UU., vio en De Gaulle un firme bastión anticomunista. Así lo creyeron los jóvenes pertenecientes a la *Young American for Freedom* o a la *Intercollegiate Society of Individualists.*

Explica Molnar que estos jóvenes, profundamente humillados por las sucesivas retiradas americanas en todos los frentes donde chocó con el comunismo y decepcionados por Eisenhower, Nixon y Kennedy creyeron que los gestos altivos del general De Gaulle respondían a una política firme. Hasta el catolicismo del general les parecía fundado en una fe auténtica que no transigiría nunca contra el satanismo bolchevique. Destaca Molnar la excepción que en este concierto de alabanzas, marcó el ala derecha de la *John Birdh Society* en la que llevaba la voz cantante Mr. Robert Welch para quien De Gaulle era un comunista de la misma fábrica que lo son todos aquellos que han aceptado un compromiso político con los rojos.

Entre los dirigentes políticos de EE.UU. un hecho determinaba su actitud frente a cualquier gobierno y es que no se debía interferir en sus esfuerzos para coexistir pacíficamente con Rusia. Las veleidades gollistas de un eje Paris-Bonn no han sido nunca del agrado americano, en el que subsiste un temor religioso a un, cada día más improbable, levantamiento alemán. Felizmente y para el reposo de estos gobiernos, los reiterados fracasos del líder francés terminaron por convencerlos de su inocuidad. De Gaulle se extinguió como una ilusión de esa Europa que apenas era una nostalgia.

La comparación con Pétain, Oliveira Salazar, Franco o Mussolini es bastante forzada y si ha salido del cálamo es simplemente con el propósito de señalar que algo de esa vieja Europa subsistía, no en el general De Gaulle, sino en el pueblo francés

que lo votó, una y otra vez, sugestionado quizá, por la apariencia ciranesca de su "panache".

La opinión francesa sobre De Gaulle.

No tenemos dudas con respecto a la popularidad de De Gaulle y aunque el curso de la historia, que todo gasta, no pasó sin dañar su prestigio, hubo siempre un gran porcentaje de franceses que le fueron fieles hasta su definitiva desaparición de la escena. Calificar a esos franceses o colocarlos en una rígida columna con el encabezamiento de izquierda o derecha nos parece un juego fútil. De hecho hubo muchos que se jugaron por él y que luego de traicionados o abandonados le cobraron un odio tan grande que hicieron todo lo posible para eliminarlo sin ahorrar peligros.

El viejo René Johannet, un veterano del periodismo contrarrevolucionario, confiaba en que ese régimen periódico de crímenes fracasados lograra, en alguna oportunidad, crear un vacío presidencial súbito. Reconocía que no era ésta la única salida posible y confiaba en que los años, ya numerosos de De Gaulle, proveerán a Francia de otra más natural y menos violenta. De cualquier modo estaba dispuesto a soportar una u otra con la paciencia de un cuáquero.

¿Qué era el gollismo? En los casi treinta años de su reinado sobre la opinión pública francesa había cambiado tantas veces de fisonomía que resultaba imposible atribuirle un rostro determinado. En sus comienzos pareció abrir una amplia nota de crédito a los socialistas y a los masones que se plegaron bajo su bandera, pero después dio entrada a numerosos hombres de derecha que anhelaban, como a un paraíso perdido, el reencuentro con el respeto nacional. Johannet observaba un hilo conductor a través de sus variaciones, contradicciones y cambios de humor que consistía en su tenaz y magnífica ignorancia de eso que se llama en nuestra tradición, el derecho.

Si alguien, llevado por el humor anti-militarista que la propaganda zurda mantiene con denuedo en los países capitalistas, dijera que es una ignorancia muy militar, Johannet hubiera respondido que el General De Gaulle lo era tan poco, que no solamente no había ganado jamás una batalla, sino que su fama comenzó, precisamente, por su marcado desdén con la disciplina de las armas y por su odio al jefe que tanto había contribuido al honor del ejército francés.

> "En el caso de De Gaulle —escribía Johannet— el escándalo va más lejos, porque es el sentido mismo del derecho lo que le faltaba. El respeto a la palabra dada (*'pacta sunt servanda'*), le pareció siempre una pura tontería. La santidad de las leyes una simple frase. Cuando una ley lo molestaba se convertía para él en un obstáculo que trataba de vencer por cualquier medio. Un texto no tenía para él otro interés que el de poder reemplazarlo por otro más cómodo." [53]

Consideraba que la influencia ejercida sobre la nación era la más perniciosa que ésta había sufrido a lo largo de su azarosa historia. "El gollismo corroe, voltea y corrompe todo cuanto toca al Estado y a la altivez nacional."

Para ilustrar con una prueba fehaciente su conclusión se pregunta si existe en la historia de Francia un llamado a la cobardía más resonante que aquél que hizo sentir durante el referéndum argeliano. El famoso acuerdo de Evian con los cabecillas del asesinato subversivo y otros representantes del bandidismo, para entregar el ejército francés que creía en él y una población de 800.000 colonos a los degolladores del F.L.N., no entra en ninguna calificación histórica que no esté extraída, con todo derecho, de la patología política más rotunda. Se debe reconocer que no existe ninguna razón de Estado para un

---

53.- JOHANNET, R., "Anatomie du Gaullisme", *Ecrits de Paris*, N° 219, marzo de 1963.

crimen de esta naturaleza consumado a la vista, por el encargado de cuidar a los habitantes de una nación.

Para Johannet el gollismo pertenece, horizontalmente, a esa proliferación de tiranías nacidas con la desaparición de las monarquías hereditarias. Verticalmente a la especie más moderna de la plenitud del poder para el conductor declarado genial por la publicidad oficial.

> "Contrariamente al dicho que atribuye a Francia, en una situación determinada, el hombre que le hace falta, nos sucede que contemporáneamente nunca hemos encontrado la personalidad que nos convenía. Tardieu murió pronto, el Mariscal Pétain llegó demasiado tarde, muy viejo. El General De Gaulle... La historia dirá ¿fue un profesional de la división?, ¿un experto de la secesión?, ¿un maestro de la infatuación?"

Por supuesto que todas estas preguntas y algunas otras que puedan ocurrírsenos están a la disposición de los historiadores que se ocuparen de la enigmática figura del General De Gaulle.

De Gaulle y Stalin.

Sin aventurarnos en los pronósticos sobre aquello que dirá la historia acerca de De Gaulle, conviene examinar un poco la conducta que sostuvo frente a Stalin cuando se trató el caso de Polonia con anterioridad a la conferencia de Yalta. El tema se impuso a la consideración de los franceses cuando los mismos americanos, decepcionados por la actitud dimitente del Presidente Kennedy, creyeron ver en De Gaulle el prototipo de la resistencia tenaz e inflexible ante las pretensiones de Rusia. A su presidente en retirada oponían aquella figura de hombre fuerte que De Gaulle sabía representar con una espontaneidad que no excluía cierta premeditación. Contaban con él para que no

se repitiera la concertación de un tratado que reiterara la capitulación de Yalta.

¿Qué hubiera hecho De Gaulle de encontrarse con los tres grandes en Yalta? La pregunta no tiene sentido histórico, pero algunos datos bien comprobados permitirán recordar algunos hechos protagonizados por De Gaulle con respecto a lo que se iba a discutir en esa conferencia.

Es de público conocimiento que se enojó muchísimo por no haber sido invitado a participar en un encuentro donde se decidió la suerte de un país que él consideraba, desde siempre, bajo la protección de Francia. Tanto duró su enojo que se negó a asistir a una cita con Roosevelt sobre el crucero "Quincy" anclado en la rada de Argel.

Dice De Gaulle en sus *Memoires*: "¿A qué título el Presidente americano invitaba al Presidente de Francia a visitarlo en su propio país? ¿Cómo podía aceptar ser convocado en un punto determinado del territorio nacional por el jefe de un Estado extranjero? Es cierto que para Franklin Delano Roosevelt Argelia no era Francia. Era un motivo para hacérselo recordar."

Las memorias de De Gaulle tenían por propósito reedificar el prestigio de una personalidad muy discutida. Cuando se lee esta fuerte invocación para reivindicar la nacionalidad francesa de Argel, cuesta pensar que algunos años más tarde la entregaría sin combate al F.L.N. y la colocaría bajo dependencia extraña sin recordar para nada lo que había escrito con anterioridad.

¿Cuál podía ser el motivo de enojo de De Gaulle? ¿Una falta de consideración protocolar a su persona o un grave y serio descontento por la suerte corrida en Yalta por Polonia?

La realidad dista un poco de los dos términos de esta disyuntiva; recuerdan sus enemigos que durante el viaje que hizo a Moscú a fines del año 1944 para conversar con Stalin sobre la suerte de Alemania, tenía en la mente el propósito de firmar con el Jefe soviético un pacto por separado sobre este espinoso asunto. Es el hecho que Stalin no le hizo mucho caso, pero fi-

gura en el *Proceso verbal de la conversación de De Gaulle con Stalin* el 8 de diciembre de 1944 esta extraña proposición en donde el autócrata ruso se refiere a la futura suerte de Polonia.

"Después de todo —sugirió Stalin— podemos hacer un pacto entre nosotros dos. Pero es necesario que Francia comprenda el interés esencial de la Rusia Soviética en el asunto polaco. No podemos admitir una Polonia que marche contra Moscú o contra Alemania. Queremos una Polonia francamente simpática a los aliados y absolutamente anti alemana. Esto no es posible con un gobierno polaco en Londres. Representa un espíritu anti-ruso que siempre ha existido en Polonia. Al contrario podríamos encontrar otra Polonia grande, fuerte, amiga de Francia y de la Unión Soviética y democrática. Si compartís esta manera de ver, haced un arreglo con Lublin y entonces podríamos concluir un pacto con vos. A Churchill no le gustará nada. ¡Tanto peor para él!"

Pocos días después, en la conversación que lleva fecha 6 de diciembre, Stalin volvió a sacar la conversación sobre Polonia y no escondió la esperanza de que De Gaulle lo respaldara con una opinión favorable a los designios que expondría en Yalta a Roosevelt y Churchill.

"Los políticos polacos refugiados en Londres —dijo— juegan al gobierno. Un grupo de Lublin hace el verdadero trabajo. Hay una gran diferencia entre estos dos grupos: uno es útil, el otro no lo es. Por esta simple razón el Gobierno Soviético ha establecido buenas relaciones con la nueva Polonia que renace bajo la representación del Comité Polaco de Liberación Nacional. Pensé que Francia comprendería mejor que Inglaterra y los EE.UU. La historia nos muestra una Francia amiga y protectora de Polonia y de su independencia. Los polacos lo saben. Pueden pensar en esta hora, que Francia adoptará con respecto a ellos una actitud muy distinta a la asumida por América y Gran Bretaña."

De Gaulle aceptó la proposición en términos que anticipaban un probable pronunciamiento si hubiera asistido a la conferencia de Yalta.

> "Si Francia tiene influencia sobre los polacos la empleará para unirlos en la amistad de Francia y de la Unión Soviética."

Pese a que en sus memorias no dice exactamente lo mismo, conviene recordar que este amigable pacto fue corroborado cuando recibió oficialmente en la Embajada de Francia a los principales miembros del Comité de Liberación de Polonia. Al mismo tiempo aceptó en Francia a un representante de ese gobierno y envió a Lublin un enviado del suyo. Nada inventó Winston Churchill cuando señaló en sus memorias que Stalin había dicho en la conferencia de Yalta que había en Lublin un delegado del gobierno de De Gaulle.

Con el simple propósito de dejar sobre el tapete los fundamentos de un excelente "puzzle" histórico, citamos a continuación las memorias de De Gaulle en donde explica su decisión de no aceptar la invitación de Roosevelt a una entrevista sobre el "Quincy".

> "Ir a ver al Presidente Roosevelt al día siguiente de una conferencia en la que él se había opuesto a mi presencia no me convenía nada. Tanto más cuando mi visita no significaba ninguna ventaja puesto que las decisiones de Yalta ya habían sido tomadas y hasta se podía creer que yo convalidaba lo decidido en la conferencia con respecto a Polonia."

Las esperanzas que Molnar veía nacer en Norteamérica con respecto a este férreo sostén de los principios eternos no parecían bien fundadas y cuando son examinadas a la luz desengañadora de los años transcurridos se advierte su fragilidad y su inconsistencia.

IX

Un amanecer sin luces

Al fin de la Segunda Guerra Mundial.

Basta ver las fotografías de la época para advertir que al final de la Iª Guerra Mundial una cierta esperanza de construir un clima definitivo de paz reinaba en las naciones que habían salido vencedoras del conflicto; debemos admitir también que tales esperanzas duraron poco y que no había concluido de realizarse el último desfile bajo algún arco de triunfo, cuando los resultados del *Tratado de Versalles* fueron impugnados en todas las naciones donde se hicieron sentir sus contradicciones. En cambio el término de la Segunda Guerra Mundial fue tan lúgubre como sus comienzos. La experiencia de tantos fracasos y el temor de las nuevas armas estaban allí para crear un clima de *Apocalipsis* que hacía muy poco para sostener ilusiones sobre el porvenir.

Los que vinieron a imponer la paz a los vencidos estaban demasiado seguros de tener consigo a la historia, a los derechos del hombre y a la mirada benevolente del futuro para pararse en consideraciones con respecto a las razones del adversario. En los países como Francia el triunfo de las fuerzas gollistas, aliadas con el comunismo, tuvo una resonancia de guerra civil triunfante. Antes de pensar en organizar la nación se pensó en la venganza, en los ajustes de cuentas y en toda una sucesión de reclamos rencorosos hechos con la premura de no dejar títere con cabeza y especialmente de liquidar toda una "élite" que se había formado a la sombra del Mariscal y su régimen político.

Para alcanzar una buena conciencia en esta liquidación entre dos luces hacía falta, previamente, una completa desinformación en torno a los motivos, las puestas y el verdadero honor de la guerra. En la misma carreta donde se encontraban los verdaderos colaboradores del gobierno ocupante, fueron metidos los nacionalistas de *Acción Francesa* y todos cuantos, por espíritu de disciplina apoyaron, sin otra idea que la salvaguarda de Francia, la posición del Mariscal Pétain.

Pétain procesado por alta traición y Maurras por colaboración con el régimen alemán fueron los símbolos de la antigua Francia donde se cebó ese deseo autodestructivo que impone a sus adeptos el espíritu de la ideología. Todas las alimañas que habían permanecido escondidas durante la ocupación salieron de sus albañales y asomaron sus hocicos de ratas para imponer a gritos los santo y señas más sonoros del momento. Se apoderaron así de la conciencia pública como si fuera su derecho natural y crearon ese clima de caza al hombre, tan amado por los pequeños intelectuales zurdos.

Bernard Fäy nos cuenta en sus apuntes *De la prison de ce monde* que la radio gollista de Londres, poco antes de la liberación, había anunciado que todos los funcionarios patriotas debían renunciar a sus cargos. Amenazaba con la prisión a quienes permanecieran al frente de sus funciones. A Fäy, que luchaba desde hacía treinta años para salvar la Biblioteca Nacional, le pareció

absurda una advertencia de tal naturaleza y especialmente en el momento que más peligro podían correr los tesoros puestos bajo su custodia.

Tomó todas las medidas del caso y procuró cumplir hasta el último momento con eso que consideraba su obligación primordial. El 19 de agosto de 1944 a las 11 de la mañana reunió su gente y les dirigió un pequeño discurso destinado a asegurar el cumplimiento de una serie de medidas inevitables que debían tomarse frente a la situación.

"Les hice un lindo discursito —recordó con humor—, les hablé sobre la necesidad de conservar la calma en medio de la tormenta y mantener el ánimo firme frente al desorden."

No había terminado de hablar cuando un empleado del servicio le avisó que dos hombres armados lo buscaban. Salió un momento de la reunión y trató de reflexionar sobre la conducta que convenía seguir. "En esa oportunidad, como en otras de mi existencia, traté de no hurtarle el cuerpo al destino. Entré de nuevo en el escritorio y continué mi discurso donde lo había dejado, pero no me dejaron terminarlo."

Efectivamente dos hombres vestidos de cualquier modo pero muy bien armados entraron en su despacho y muy cortésmente le dijeron que venían a detenerlo para su mejor protección. Fäy, que parece ser uno de esos hombres que no pierden fácilmente el humor y sabiendo cuál de sus colaboradores podía haberlo traicionado, se detuvo un instante para ponderarlo efusivamente y señalarlo ante sus eventuales carceleros como su mejor ayudante y el más digno de continuarlo en la Dirección de la Biblioteca Nacional. Fue un magnífico flechazo parto que dio en el blanco. Desde ese momento el personaje, que tenía sus triunfos en la mano, se vio en terribles dificultades para hacer aceptar su fidelidad al nuevo régimen.

Fäy pasó siete largos años en las cárceles por haber salvado los bienes de la Biblioteca Nacional de Francia. Antes de ser hos-

pedado en una de ellas hizo un viaje a través de París liberado y pudo constatar, con mucha repugnancia, los juegos a que se entregaba la muchedumbre.

> "Con los brazos colgantes ambulé a través de las calles tumultuosas de París donde la gente hallaba un voluptuoso placer de destripar a los alemanes que se habían rezagado y a aquellos otros que habiéndose mostrado serviciales esperaban un tratamiento recíproco. Se veía también a muchos patriotas ocupados de desvestir a las mujeres luego de insultarlas y castigarlas reprochándoles que se hubieran acostado con un 'boche'. Por aquí y por allá se oían algunos disparos. A mi fatiga se sumaba un insuperable hipo de disgusto." [54]

El fenómeno de las muchedumbres desatadas es viejo como el mundo y aunque siempre repulsivo resulta comprensible que un pueblo sometido a la disciplina de un estricto control militar, se desmande en cuanto claudica la fuerza de sus opresores. Lo terrible de la guerra civil liberadora fue la saña que pusieron sus dirigentes en perseguir a sus adversarios de acuerdo con criterios de una estricta hostilidad ideológica. La justicia fue la gran ausente en estos actos de represión que parecían surgir, como necesarias inferencias lógicas, de las premisas revolucionarias aceptadas sin discusión por los encargados de esa depuración social. Muchos de ellos no pertenecían al Partido Comunista y probablemente tampoco se sentían cómodos en sus proximidades, pero participaban de su lógica y movidos por el temor de no ser represores entusiastas extremaban su solicitud y participaban con gran ferocidad en aquellas expresiones del maniqueísmo político.

Los ejércitos que ganaron la guerra no pertenecían ya al tipo clásico del ejército europeo. Eran formaciones militares na-

54.- *Ibid.*, pp. 39-40.

cidas al conjuro de una propaganda ideológica, de tal modo que no venían solamente a imponer la conclusión política de un conflicto armado, venían a castigar un crimen contra aquello que creían ser la única forma posible y admisible de la convivencia social: su democracia. Hacer gala de un pensamiento, de un sentimiento o de una actitud que no coincidiera con la fórmula consagrada era auto-excluirse de la humanidad, colocarse al margen de los "Derechos del hombre" y dejar que cayera sobre su cabeza un decreto de exterminación implacable.

Los dos gigantes triunfadores no tardaron en descubrir algunos motivos de discrepancia, no tanto ideológicos, como políticos, que los separaban mucho más radicalmente de lo que se había pensado. Algunos generales americanos, sobrevivientes de la vieja escuela europea, no se hacían muchas ilusiones con respecto a su eventual alianza con los comunistas y advirtieron la necesidad de impedir que los ejércitos soviéticos se apoderaran de la mitad de Alemania. La solución definitiva del conflicto que plantearon no estaba en sus manos y Roosevelt ya había entregado en Yalta casi toda la Europa Oriental. El golpe de Praga del 25 de febrero de 1945 terminó con las pocas ilusiones que podían guardar *in petto* los ardientes partidarios de un entendimiento en la cúspide. El General Lucius Clay comandante en jefe de los ejércitos americanos en Berlín expresó esta decepción en un comentario que no exigía mayores explicaciones: "Siento en la actitud soviética una evolución sutil que me hace sospechar que la guerra podría estallar de súbito."

No sucedió así porque Rusia no estaba preparada y EE.UU. seguía creyendo en una progresiva humanización del régimen comunista como una consecuencia inevitable, de su proximidad al fenómeno de recuperación económica de Alemania Occidental. En ese preciso momento, los americanos contaban con un potencial económico muy superior al ruso y poseían la bomba atómica que la U.R.S.S. tardaría aún un año en preparar.

Truman lanzó al Congreso su proyecto de apoyar a los pueblos que resistían las intenciones conquistadoras de Rusia.

"Creo que nuestra ayuda debe consistir esencialmente en un sostenimiento económico y financiero indispensable para mantener la estabilidad de una economía y de un política coherente."

Consolidó la posición de Turquía y evitó inmediatamente que Grecia cayera en poder de las fuerzas subversivas encabezadas por el Gereral Markos. Se puso en movimiento el "Plan Marshall" que, conforme con las palabras de su creador, se proponía luchar contra el hambre, la pobreza, la desesperación, el caos. Su propósito era "fomentar el renacimiento de una economía activa en el mundo, para que se sostuvieran las condiciones políticas y sociales capaces de engendrar instituciones libres".

Los norteamericanos y los rusos nunca ocultaron sus objetivos y si existen todavía algunos engañados con respecto a la política dominadora de ambos gigantes, es porque no han escuchado con tranquilidad sus palabras. A partir del "Plan Marshall" Europa se americaniza a grandes pasos, es decir, se impregna cada vez más de esa mentalidad economicista que impone sus criterios a todas las actividades de la cultura y se empapa de los presupuestos ideológicos que hacen al "*American way of Life*".

La única sociedad que queda un poco al margen de la americanización es Rusia y sus satélites en la misma medida en que sus minorías dirigentes se resisten, por razones de sobrevivencia, a levantar el nivel económico de las poblaciones bajo su gobierno sometiéndolas al bombardeo permanente de la publicidad consumidora.

Esta situación de Rusia ha hecho pensar a muchos intelectuales de Occidente que en Rusia se da, de hecho, una evidente prelación de lo político sobre lo económico y este desplazamiento de esferas de valor habría que contarlo en favor del régimen soviético. El problema no es tan fácil de resolver y las aparentes contradicciones que se observan provienen, fundamentalmente, del trastrocamiento total de las jerarquías axioló-

gicas producido por la pérdida del conocimiento teológico. El régimen ruso reduce la vida humana a las exigencias del consumo y en este nivel de la nuda sobrevivencia su economicismo es de una crudeza sin atenuantes. Su aparente valoración de lo político se debe a que, en el fondo, la faena de gobernar está también reducida a la arbitraria distribución de los bienes de consumo. Tanto lo político como lo económico al romperse los quicios señalados por la organicidad de una estructura religiosa —religadora de las actividades espirituales— dejan de ser política y economía en sentido estricto para adquirir pretensiones de totalidad que pervierten su naturaleza.

LA AMERICANIZACIÓN DE EUROPA.

La revolución como voluntad de construir la ciudad del hombre sin tener en cuenta el plan salvador revelado por Dios a su Iglesia es una empresa burguesa, esencialmente economicista y puesta en las manos ejecutoras de un hombre espiritualmente volcado a una valoración utilitaria del mundo.

Esta voluntad cambia la relación del hombre con la realidad natural, con los otros hombres y con su propia persona. La ideología es, precisamente, el aparato intelectual encargado de formular una explicación adecuada de este hecho para ordenarlo, definitivamente, a su cabal realización. En tanto explicación es, para el ideólogo, una suerte de modelo que alcanza su total eficacia cuando se impone, efectivamente, en una sociedad determinada por sus criterios.

Ha sido siempre la piedra de escándalo de los que reflexionan en este terreno, las connivencias y, al mismo tiempo, los terribles desgarramientos que unen y separan al gigante americano del ruso, olvidándose un poco del hecho de las profundas coincidencias espirituales que unen a uno y otro espíritu en la construcción de la ciudad terrena. Diríamos, para gran escándalo de los que tienen patente revolucionaria, que Norteaméri-

ca está mucho más avanzada que Rusia en el camino de la construcción de su utopía y por eso también más amenazada por un colapso a escala mundial.

Rusia ha hecho de su ideología un instrumento de poder, un pretexto terrible para justificar y conservar la dirección política de un pueblo sometido a un proceso de destrucción sistemática, por esa razón la cúpula del gobierno no se anima a dar pábulo a las aspiraciones consumidoras de sus habitantes. Teme que al cambiar el nivel de vida y mejorar las condiciones de existencia de sus habitantes le resulte más difícil mantener las posiciones adquiridas.

Norteamérica no desestima el proyecto marxista e incluso suele admitirlo en el manejo de sus intereses coloniales porque simplifica las relaciones de poder y hace más eficaz y barato el sostenimiento de un "staff" de testaferros. En el fondo también cree que los pasos de la historia conducen a la realización de la sociedad socialista en donde todos por igual participarán en los beneficios de un consumo masivo, apto para satisfacer todos los apetitos, incluso los no muy normales que nacen de los vicios y las malas costumbres. No obstante los americanos están convencidos de que los rusos han equivocado el camino y creado el artificio de un excesivo poder político que hoy obra como un molesto impedimento para la realización de sus sueños.

Con la permanente ilusión de sacarlos de su error y hacerles ver que la propia inestabilidad del régimen capitalista es el argumento más firme de su autodesaparición, ha contribuido a levantar el régimen soviético cada vez que éste tocaba fondo para sostenerlo en el ejercicio de su potestad y probarle, una y otra vez que es América la que posee la panacea de todos los males sociales y retiene el porvenir de los mañanas que cantan.

Yalta al dividir a Europa en dos partes dejó a cada una de ellas librada a la influencia de una u otra potencia dominadora. Con Rusia toda la Europa Oriental entró bajo el control tiránico del Kremlin. En cambio el Occidente quedó bajo la acción disociadora y contestataria de la sociedad de consumo.

Europa ha sido siempre, para los americanos, una tentación y un desafío. Ha visto en ella la dueña de una inteligencia cuyas consecuencias prácticas no ha podido aprovechar y, al mismo tiempo, el refugio de una mentalidad conservadora y de una idea del hombre que los nuevos criterios impuestos por el "*American Way of Life*" hacen peligrosos y obsoletos. A pesar de las apariencias y de las dos guerras que ha llevado contra ella, Alemania ha sido, de todos los países de Europa, el que ha ejercido una mayor atracción sobre la mentalidad americana y tal vez también, el que más dócilmente se ha plegado, por lo menos en apariencia, a sus instancias dominadoras.

¿En qué consiste la revolución americana y su influencia sobre las viejas naciones occidentales?

Se podría responder a esta pregunta contestando que se trata de una nueva idea del hombre y por ende de su relación con el universo y su propia especie, pero esta respuesta no sería totalmente cierta. En primer lugar porque la idea del hombre que ha cobrado fuerza y valor en Norteamérica, es, como la ciencia, la ideología y el arte americano de procedencia europea. No importa que allí, en EE.UU. haya adquirido un énfasis y hasta un estilo peculiar. El origen del "*homo Oeconomicus*" es occidental y me atrevería a decir que en su posición más cabal y completa es acuñado en Inglaterra. Recuerdo lo que decía Nietzsche en su *Más allá del bien y del mal*: "Lo que se llama las ideas modernas o las ideas del siglo XVIII o también las ideas francesas, todo esto contra lo cual el espíritu alemán se ha levantado con profundo disgusto, todo esto es incuestionablemente de origen inglés."

No obstante Inglaterra fue siempre una sociedad muy compleja para que pudiera tener éxito en ella una experiencia humanística inédita que pusiere las preferencias económicas por encima de cualquier otra. Un país de teólogos, de santos, de líricos y de soldados no se podía convertir de la noche a la mañana en una sociedad dirigida casi exclusivamente por los agentes de publicidad.

Una experiencia de esa índole requería, como punto de partida, una sociedad sin grandes presiones históricas, sin recuerdos ni desniveles sociales que hicieran imposible el ideal de "iguales posibilidades para todos".

Por supuesto que los americanos no han planteado el problema de una nueva imagen del hombre en un terreno filosófico y con el propósito de imponerla a través de un proceso educativo de tipo radical. Su idea del hombre es tan pragmática como todo el resto de su aparato tecnocrático y se gesta con el desarrollo mismo de la vida americana. Sus corifeos intelectuales son los agentes publicitarios y cuando éstos han realizado un curso de filosofía, no lo han hecho tanto por una preocupación teórica como por el deseo, muy utilitario, de proveerse de ideas para provocar los reflejos posesivos del hombre y señalar a la industria los medios para satisfacerlos.

Tomás Molnar, en su libro *El Modelo desfigurado* compara la ideología americana con la rusa y extrae del cotejo algunas conclusiones que conviene meditar.

La primera diferencia aparece en el carácter oficialista del ideologismo ruso que es, como ya dijimos, un instrumento intelectual al servicio del grupo que detenta el poder y se sirve de él para la dominación *ad intra* y la expansión hacia afuera, ya por las ilusiones que es capaz de despertar o por el temor que inspira y suscita la adhesión.

La ideología americana es carne de la carne de su pueblo y constituye una suerte de modo de pensar y de ser común a las masas estadounidenses. Indudablemente no ha sido impuesta por la fuerza y si se quiere ha nacido espontáneamente de las mismas condiciones de la vida americana. Hemos señalado el agente de publicidad como al promotor más eficaz de esta ideología. Este hombre es un americano común que cree en todo lo que dice y en ningún momento aparece como un miembro del aparato policial o un cínico inventor de consignas que vende sin aceptarlas. Su eficacia reside, precisamente, en que responde a la tónica de toda la sociedad y no inventa nada que,

en alguna medida, no esté condicionado y reclamado por el comportamiento general de las masas.

A pesar de esta diferencia que aparece claramente ante el observador más distraído, hay dos puntos de contacto entre una y otra ideología que Molnar señala con precisión: se trata en los dos casos de un modelo social al que debe ajustarse la vida de ambos pueblos. Este modelo es el paradigma conforme al cual los otros pueblos deberán probar su competencia para avanzar en la línea del progreso determinada por la historia.

Aparte de esto coinciden también en un punto cuya magnitud no se puede apreciar sin la escalofriante sensación de un retroceso fundamental en el conocimiento de la realidad y es que ésta, como tal, queda reducida a los límites de ese modelo ideológico. En uno y otro pueblo todas las actividades del espíritu: ciencia, política, economía, arte y hasta el concepto que el hombre tiene de sí mismo recibe la impronta del modelo ideológico y debe adaptarse a sus exigencias si quiere ser aceptado como una actividad fecunda por su sociedad.

En Rusia el acomodamiento se realiza bajo la presión del aparato estatal. En Norteamérica sin intervención policial y sólo por la coacción que ejerce el espíritu público. Alguien puede apartarse en política de los cánones santificados por la democracia vigente y se convertirá, por ello mismo, en un espíritu marginal, digno de ser atendido por un psiquiatra cuya obligación es, precisamente, restituirlo al modelo del que se ha separado por un uso abusivo de su libertad. El caso del poeta Ezra Pound es uno de los más notables, pero algo semejante sucedió con Mc Arthur y el General Patton.

Abundan notables testimonios en los cuales se expresan las dudas de los que ya no creen en el modelo y comienzan a vacilar en su estabilidad psíquica, como si ellos mismos advirtieran el proceso como una ruptura esquizofrénica con la realidad. No dejamos de advertir la enorme diferencia que existe entre asistir a un psiquiatra por propia iniciativa y ser llevado con chaleco de fuerza por compulsión policial. En éstos como en mu-

chos otros casos se advierte el avance revolucionario que tienen los EE.UU. sobre la U.R.S.S.

La última guerra mundial dejó a nuestra civilización sin la presencia de Europa, de su espiritualidad, de sus santos, de sus filósofos, de sus héroes, de sus poetas y de su fuerza militar. La americanización de la Iglesia Católica ha significado la posesión del último reducto que quedaba de la espiritualidad tradicional. El magisterio de Roma ha dejado de ofrecer a católicos y no católicos, la existencia de un baluarte de estabilidad religiosa; en compensación los europeos han adquirido el automóvil, el rock y hasta la protesta orquestada contra la sociedad de consumo que protagonizan los movimientos "*hippies*".

Los comunistas, de acuerdo con una bien meditada estrategia, y los yankis para castigar todo cuanto por su naturaleza, su valor lujoso o su excentricidad atenta contra la mediocridad de las masas, iniciaron un proceso inicuo a los llamados colaboracionistas y posteriormente a los militares alemanes, últimos representantes del espíritu guerrero de Europa. Se castigó en ellos eso que eran, más que aquello que habían hecho con esa hipócrita buena fe que constituye la naturaleza moral de los americanos y con despiadada, fría y metódica racionalidad entre los marxistas.

Si quisiéramos hacer una indagación metódica del tema tendríamos que empezar a estudiar el momento en que se descompone, en nuestra sociedad, la imagen clásica del hombre y se pierden todas las referencias a las instancias metafísicas de su origen y de su fin. A este abandono de la dimensión metafísica de nuestra realidad sucede, lógica consecuencia, la crisis de la noción misma de naturaleza. El diagnóstico ha sido hecho con todas las precisiones requeridas por cuanto antropólogo ha tomado el asunto en sus manos. Aseverábamos que la idea del hombre en la sociedad americana no ha sido forjada en las peripecias reflexivas de una indagación filosófica y la prédica que un Jean Paul Sartre pueda tener en el público americano es cuantitativamente desdeñable. Para la masa americana tanto la

negación como la afirmación de una "naturaleza humana" no tiene mayor sentido. Se sabe que el hombre es un haz de apetencias que no puede satisfacer abandonado a sus solas fuerzas individuales. Necesita una organización colectiva que atienda sus demandas y trate de colmarlas de la mejor manera posible. Dios mismo pertenece, en alguna medida, a la lista de las cosas demandadas. Esto no puede ser seriamente ignorado sin dejar un inquietante vacío en ese complejo de exigencias.

Negar la naturaleza del hombre porque Dios no existe, es tan imbécil como negarse a la venta de un producto porque no resulta conforme con alguna particular idea que nos hemos hecho acerca de esa naturaleza y sus exigencias esenciales. La sociedad de consumo no podría existir si los productos que ofrece fueren impugnados en nombre de la religión, la moral o la ecología. Todas estas cosas en tanto tienen algo que ofrecer pueden ingresar al panteón del pluralismo economicista, pero no para convertirse en proposiciones excluyentes. Poco sabemos de Dios, y todas las especulaciones filosóficas están ahí para probar, precisamente, esa ignorancia. El hombre lo necesita y las religiones de la tierra son la mejor prueba de esa necesidad. Atender a esta demanda y ofrecerle un producto que no perturbe con su intransigencia la satisfacción de otros apetitos, es una cuestión de primera importancia para las religiones que entran con sus productos en el mercado y pretenden, efectivamente, entrar en honesta competencia con sus respectivas ofertas.

No es asombroso que estos criterios al penetrar en la sociedad europea hayan sufrido algunas modificaciones a causa de las presiones, todavía tradicionales, que en esa sociedad existían. Es verdad que ya no había aristocracia y había desaparecido también la categoría napoleónica de los notables. La clase media, con su mentalidad embrollona, suavemente izquierdista si se quiere, ocupaba todos los cuadros dirigentes del mundo occidental. Pero decir clases medias en Francia, Alemania, Inglaterra o Italia no es lo mismo que decir clase media en EE.UU. Las clases me-

dias europeas son variadas, complejas y llenas de profundos desniveles en su formación intelectual, en el desarrollo de su espiritualidad y en las motivaciones de sus caracteres. Un profesor americano de filosofía puede parecerse a un animador religioso o al vendedor de un modesto producto farmacéutico, y a pesar de la indiscutida competencia que puede tener en su propio ramo, no se distingue realmente de los otros en su adhesión a los principios que hacen a la vida del americano medio. Un Bergson, un Lavelle, un Heidegger o el propio Sartre no tienen nada que ver con el común habitante de París que vota a M. Miterrand o a M. Giscard d'Estain en las elecciones nacionales. Hasta el hecho de que por casualidad voten al mismo candidato no significa, de ninguna manera, que lo hagan movidos por la misma fe en los principios partidarios o en el valor redentor e insustituible de la democracia.

A pesar del iluminismo, la revolución y los medios masivos de comunicación, Europa sigue siendo un mundo de minorías. Lo realmente europeo, lo que todavía resiste a la influencia yanki y puede interesar a las cada vez más aisladas "élites" de todo el mundo, es la calidad, el valor único de lo que Europa ofrece, así sea un juego de té fabricado en *Limoges* o un poema de Paul Valéry. Cuando estos productos de la artesanía minoritaria hayan desaparecido, Europa no será ni siquiera un recuerdo, porque el recuerdo y la nostalgia son también sentimientos minoritarios que las masas no pueden tener.

Izquierdas europeas y americanismo.

Contemplada la vida americana desde un punto de mira tradicional, toda ella aparece transida por los fáciles lemas de una izquierda más o menos bien pensante y burguesa: democracia, igualdad de posibilidades para todos, libertad de expresar todas las opiniones menos las que no pueden venderse o suponen una mentalidad refractaria al sistema. No obstante esta iz-

quierda americana no responde a la mentalidad media de la izquierda europea. No conoce sus envidias, ni sus rencores, ni sus frustraciones, ni sus tabúes. El hombre de izquierda europeo es ya un museo de mitos anacrónicos que la vida americana ha ido eliminando en los movimientos de su progreso. En Francia un zurdo como Laurent Joffrin puede escribir con toda tranquilidad "que la izquierda está en vía de desaparición" y añadir con una ironía imposible de colocar en Norteamérica "que lo que es socialista no tiene mercado y lo que tiene mercado no es socialista".

Una de las razones más importantes que hace a la modalidad del progresismo americano es que en EE.UU. no hay derechas y no las hay porque la sociedad americana en el curso de su desarrollo no ha encontrado la existencia de grupos o de ideas inasimilables al mito revolucionario y si hubo alguna vez algo parecido a una aristocracia o a un teólogo católico, no fue lo bastante fuerte como para crear una oposición a sus dogmas digna de ser tomada en consideración.

En Europa esas minorías han existido y se han visto obligadas a entrar en franca discusión con los principios revolucionarios. Por eso las izquierdas, en su avance incontenible, han tenido que forjar las armas de su agresión espiritual para vulnerar las objeciones nacidas en la discusión. Esto impone al cuadro político de Europa un nivel de refinamiento intelectual que no existe en América del Norte. En EE.UU. los pocos disidentes lúcidos e inteligentes que han aparecido buscaron el camino del exilio: Henry James, Ezra Pound, Gertrude Stein, George Santayana para designar los más notables.

Cuando el proceso revolucionario destruyó en nuestra civilización las bases del sistema religioso que daba totalidad y armonía a sus múltiples actividades espirituales, quedó todavía un pueblo entero formado en los principios cristianos, una minoría sacerdotal encargada de encarnarlos, defenderlos y difundirlos, quedaron nobles e hidalgos en posesión de una ética caballeresca vivida. La izquierda ilustrada forjó las armas intelectuales pa-

ra combatir esas sobrevivencias desde el gobierno, la cátedra, el libro y el periódico y se constituyó así en maestro de un laicismo agresivo y conquistador que se impuso por misión liberar al pueblo de sus supersticiones y hacerlo participar de las luces de la razón. El ideal era ése, hacer del hombre de pueblo un pequeño burgués individualista y calculador, pero lo que sucedió fue otra cosa y esa "otra cosa" cambió totalmente la perspectiva de la utopía revolucionaria. Al no poder hacer burgueses a todos, los convirtió en masa y desde ese momento destruyó para siempre el lazo orgánico que liga una multitud popular con sus dirigentes.

La faena liberadora de la revolución tropezó en primer lugar con la Iglesia y en segundo lugar con la presencia de creyentes de gran distinción espiritual que vieron con claridad las consecuencias nefastas de esta ruptura sacrílega y crearon en compañía de los buenos teólogos, una tradición contra revolucionaria que se perpetuó hasta nuestros días.

Norteamérica no tuvo nunca pueblo en el sentido tradicional y sacral del término, tampoco tuvo iglesia y a pesar del prestigio que han tenido sus pequeños mitos heroicos, desconoció la caballería. Fue formada por elementos emancipados de la fe antigua y en abierta ruptura con el régimen eclesial. Sus habitantes fueron, a su manera, cabezas fuertes, libres pensadores, personalidades dispuestas a perpetuar en el nuevo mundo la libertad religiosa tan duramente conquistada.

En el plano de la actividad económica fueron individualistas y emprendedores, en pocas palabras: burgueses. La revolución en sentido estricto era su propia salsa y el nuevo mundo les permitió partir de cero, sin los tropiezos de una sociedad con normas, principios, instituciones y prejuicios de un orden de convivencia tradicional.

Las tierras pobladas por los españoles tuvieron otro destino, porque España llegó a ella cuando todavía era una nación integrada al viejo tronco de la cristiandad y el pueblo español un pueblo cristiano en el sentido medieval del término. Cualquie-

ra fuere la procedencia de sus conquistadores: pequeños hidalgos de provincia como Hernán Cortés, simples soldados de fortuna como Pizarro o Almagro, o grandes señores como el adelantado Don Pedro de Mendoza, tenían todos una misma fe y adherían con el mismo vigor e idéntica autenticidad a los dogmas de la Iglesia.

¿Cómo reprocharles que intentaran implantar aquí ese orden y vivir de acuerdo con las costumbres ancestrales? No tuvieron el sentido de las empresas económicas y cuando el oro no llegaba a las manos fácilmente y como consecuencia de las guerras llevadas contra el indio, se afincaban como cualquier hidalgo de sus tierras y procuraban retomar en estas latitudes el ritmo de la antigua existencia hispánica. Por eso podemos decir que tuvimos pueblos en el sentido tradicional de la palabra. Pueblo creyente y fiel que mantuvo el tono del mundo medieval hasta que las minorías revolucionarias, encaramadas en los gobiernos comenzaron su obra demoledora.

La revolución americana fue algo espontáneo, natural, la lógica consecuencia de esas minorías disconformes que poblaron su territorio y que al crecer impusieron los principios que configuraban su ruptura con el mundo medieval y abrían la nueva perspectiva del "*homo oeconomicus*". Si queremos satisfacer el gusto por algunas frases que se vienen repitiendo desde el siglo XVIII, la vida norteamericana fue una revolución en marcha. En América Hispana la revolución fue algo advenedizo e impuesto por las minorías ilustradas contra la fe popular, la Iglesia y los viejos caudillos de raíz cristiana.

Al encontrarse nuevamente en Europa y al término de una larga guerra de desgaste, los americanos se vieron en la necesidad de tener que levantar las naciones que habían solicitado su apoyo o aquellas que, como Alemania Occidental, estaban bien dispuestas a recibirlo. En esta faena las clases medias europeas se plegaron con facilidad a las exigencias impuestas por el ganador y especialmente cuando tales exigencias coincidían con su propia manera de pensar. La resistencia anti-americana pro-

venía del P.C. y de los viejos cuadros de la zurda jacobina todavía movida por rencores obsoletos y planteos sociales fuera de estación. Las auténticas derechas habían sido prolijamente demolidas y sólo quedaban algunos sobrevivientes o los marginales del conformismo revolucionario obligados a tomar actitudes de derecha como para ilustrar la famosa frase de Paul Sérant: "la gente de derecha no son aquellos que han elegido serlo: son aquellos que la izquierda designa como de derechas". Paul Vondrome fue todavía más lejos cuando aseguró que sin la pasión anti-fascista, sin el mito de una derecha dotada de todas las abominaciones, la izquierda europea quedaría totalmente desprovista de fundamento.

Los comunistas, fieles hasta el fin al sortilegio de la contradicción dialéctica, creen imprescindible esa pugna de izquierda y derecha para que la revolución realice su milagrosa síntesis política. El modelo americano ha superado esa contradicción y prueba que ella, lejos de acelerar, detiene el ritmo del progreso y prepara el fascismo con sus jefes carismáticos y su caricatura de una sociedad orgánica.

Resistencia intelectual a las consignas zurdas.

Mientras exista en Europa una catedral, un castillo, una costumbre que recuerde el mundo de la cristiandad medieval y suscite la nostalgia de su disciplina espiritual, habrá una derecha. La habrá también en la medida en que la antigüedad pagana descubra sus viejos encantos y haga soñar a los jóvenes poetas con un retorno juvenil de los dioses olímpicos. Todo esto que en Norteamérica es lejano y definitivamente libresco, en Europa goza de una presencia turbadora que no puede sino influir en el alma de sus hijos más sensibles o menos ganados por la amnesia democrática inspirándoles una actitud de disconformidad que los llevará, inevitablemente, a una crítica implacable de las consignas revolucionarias.

Esa crítica ha sido hecha muchas veces y de manera egregia por los representantes de la derecha tradicional: De Maistre, De Bonald, Le Play, La Tour du Pin, Vázquez de Mella, Donoso, Maurras, etc. y en general, por todos los espíritus alertas que observan la realidad sin las anteojeras de la ideología moderna o por lo menos sin los compromisos políticos que la revolución implica, tales los casos de Comte, Taine y Renan para no mencionar a otros de menor estatura.

Europa no marcha al ritmo de la revolución americana y se retarda en el juego de algunas oposiciones que una verdadera sociedad de consumo se apresuraría a abandonar, como se dejan en la calle todos esos aparatos de confort que ya no responden a las exigencias de los deseos despertados por la publicidad. Una izquierda tiernamente inclinada sobre la condición proletaria, la insalubridad de los barrios bajos o la desnutrición de los niños dejaría de tener sentido en cuanto todo ese cuadro de miseria desapareciera. La principal obligación de la sociedad de consumo es, precisamente, hacer desaparecer las incongruencias de un mundo sin comodidades. El temperamento de izquierda termina disolviéndose en las medidas prácticas, sociales y económicas, que se deben tomar para aniquilar el objeto de esa efusión generosa.

Sin pretextos para atacar el espíritu de derecha, supuesto autor de tales abominaciones, la derecha queda sin la posibilidad de ejercer su papel de chivo emisario y con ella queda sin empleo la izquierda vindicativa que brega por el real mejoramiento de las clases marginales. Puestas todas las energías en el terreno de la acción social inmediata para acelerar el proceso de la producción e incentivar la capacidad de consumo, las otras divergencias aparecen como un inútil juego que sólo se explica en el seno de las sociedades subdesarrolladas.

Por naturaleza, por inclinación espontánea del temperamento y un poco también por ese espíritu de utopía que impulsa a la constitución del modelo, los americanos se inclinan hacia las izquierdas europeas. Pero por el espíritu práctico que demues-

tran y su capacidad empresaria, se encuentran mucho más a gusto con las altas clases medias comerciales e industriales, porque son las que entienden los problemas económicos y procuran su solución por el único camino transitable: la sociedad de consumo.

Lo que los americanos no entienden, ni pueden entender, es la persistencia de la derecha tradicional, no sólo por sus clásicas objeciones a la revolución, sino por su obstinada negación a entrar en el mundo del "ranking", del "marketing" y de la publicidad a todo trapo que son los requisitos indispensables para alcanzar la prosperidad.

LA AMERICANIZACIÓN DE LA IGLESIA.

Este ideal de felicidad terrena sostenido mediante el condicionamiento psicológico de las masas y gracias a la propagación publicitaria del confort tropezó, paradójicamente, con la enseñanza tradicional de la Iglesia Católica para quien, la meta de la Encarnación, no era, indudablemente, el goce pacífico de los bienes terrenales. ¿No era posible una conciliación entre el Reino de Dios como meta sobrenatural y la sociedad de consumo como imagen terrestre de ese Reino?

El Cardenal Billot, destacado teólogo de la Compañía de Jesús en los tiempos en que ésta no se había convertido en el vergel del diálogo con los marxistas, cuando hablaba de las corrientes laicistas de la época y el esfuerzo, no siempre estéril, que hacían para penetrar en la doctrina tradicional, decía a propósito de la moral del trabajo que procuraba por todos los medios de substituir a la ética del calvario:

> "Laicismo por último, en la moral cristiana, quiero decir en lo tocante a las virtudes, algunas de las cuales, las que pertenecen a la vida interior, que dependen del espíritu de oración, de penitencia, de humildad, que nos mantienen en la continua dependencia de Dios

nuestro dueño, de Dios nuestro creador, de Dios nuestro fin último, son jubiladas como virtudes propias del antiguo régimen, mientras las otras que denominan activas, son consideradas como las únicas dignas del hombres adulto, emancipado, libre y conciente de sí mismo."

La congregación paulista, fundada en EE.UU. por Isaías Hecker (1819-1888) se propuso, un poco más allá de la mitad del siglo diecinueve, acentuar en la enseñanza católica el valor de las virtudes activas y procurar un desarrollo de la personalidad donde la ética del calvario: humildad, obediencia, renunciamiento, mortificación, fuera sustituida por esta nueva moral que requiere del hombre su concurso activo a todo cuanto constituye progreso material sentido individualista de la responsabilidad y democracia.

La voz de este profeta americano se perdió en el tumulto desatado en la Iglesia por el modernismo y sólo tuvo eco en su país donde sus ideas sobrevivieron, esperando la oportunidad de un nuevo renacimiento. Por su biógrafo, el R. P. Elliot conocemos algunas de sus tesis que no tardarían en ser condenadas por Roma.

"La energía que la política moderna reclama no es el producto de una devoción como la que se usa en Europa; ese género de devoción pudo, en su debido tiempo, prestar servicios y salvar la Iglesia; pero eso era, ante todo, cuando se trataba de no rebelarse."

"La exageración del principio individualista por parte del protestantismo llevó forzosamente a la Iglesia a reaccionar y limitar las consecuencias de ese principio..."

Esta actitud, diríamos reaccionaria frente a la reforma protestante, condujo lamentablemente al cultivo de las virtudes pasivas y éstas "practicadas bajo la acción de la Providencia para defensa de la autoridad exterior de la Iglesia entonces amenazada, dieron resultados admirables: uniformidad, disciplina, obedien-

cia. Tuvieron su razón de ser cuando todos los gobiernos eran monárquicos. Ahora son o republicanos o constitucionales y se acepta que sean ejercidos por los propios ciudadanos. Este nuevo orden de cosas exige, necesariamente, iniciativa individual, esfuerzo personal. La suerte de las naciones depende del aliento y de la vigilancia de cada ciudadano. Por lo cual, sin destruir la obediencia, las virtudes activas deben cultivarse con preferencia a las otras, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural".

Esto se escribía a fines del siglo XIX, y provenía de la mano de un sacerdote que creía, a pies juntos, que la sociedad americana prohijaba una nueva manera de entender el hombre sus relaciones para con Dios. No hablamos de la confianza pueril puesta en esa participación del ciudadano común en el gobierno porque no parece una cosa escrita por un sacerdote, huele a esas monsergas democráticas fabricadas por un tonto o para los tontos que creen en las virtudes del sufragio universal o que los ciudadanos comunes participan en el gobierno porque un día fueron convocados a votar una lista de candidatos pergeñada por una comandita secreta.

León XIII condenó el error que hablaba de una adaptación de la Iglesia al siglo, fundándose en que Cristo no cambiaba con el tiempo: "hoy es el mismo que era ayer y que será en los siglos venideros. A los hombres de todos los tiempos se dirigen estas palabras: aprended de mí que soy manso y humilde de corazón. No hay época en que no se muestre Cristo haciéndose obediente hasta la muerte". También vale para todos esta frase del Apóstol: "Los que son discípulos de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y sus concupiscencias."

Sabemos por la experiencia publicitaria que los vicios y las concupiscencias son fuertes promotores del consumo y sería una verdadera catástrofe económica y social tener que parar la maquinaria de la producción si la gente comienza nuevamente a pensar en su salvación en términos ascéticos. ¿Por qué la salvación no puede ser ofrecida sin renunciar a las muchas como-

didades que posee la técnica moderna en las sociedades súper desarrolladas?

El americanismo, detenido en la puerta del Santo de los Santos por la espada flamígera de los Papas reinicia su acometida a través de una serie de grupos de presión estratégicamente colocados en la Iglesia y trata de penetrar, no directamente en la dogmática como intentó hacerlo el modernismo, sino indirectamente por el sesgo de la pastoral y la liturgia.

La Iglesia Católica es en los EE.UU. la más rica y poderosa de todas. La estadística oficial le concedía, en 1964, 44.874.371 católicos. Los protestantes pasaban los 66 millones pero divididos en 220 iglesias principales sin contar pequeñas capillitas de algunos iluminados "*sui generis*". No solamente por su número superaban los católicos, sino también por su poderío económico. La Cancillería de la Iglesia Católica ocupaba sobre la *Madison Avenue* en Nueva York un enorme edificio estilo neo renacentista, que compartía con una firma de publicidad, la más grande en lo que respecta a la propaganda del espectáculo.

Esta Cancillería estaba dotada con todos los adelantos de la técnica y sus monseñores, rigurosamente vestidos con el *clergyman* oscuro, manejaban con habilidad las computadores y las máquinas de calcular. La Iglesia Católica era, desde el estricto punto de mira financiero, uno de los más grandes negocios que existían en los EE.UU. ¿Cómo no pensar, puestos en la disposición de verla como negocio, en la publicidad adecuada para que pueda vender su producto a las masas americanas?

Una encuesta llevada a buen término por uno de esos organismos técnicos que se encargan de tales faenas, averiguó que un dólar invertido en la Iglesia Católica de Roma en los EE.UU. tenía la misma rentabilidad que uno invertido en la General Motors. Eso explicaba también que fueran los administradores y no los teólogos los que dirigían los asuntos de la Iglesia e imponían sus criterios para gobernarla. En alguna oportunidad el Obispo Fulton J. Sheen, que había alcanzado cierta notoriedad

televisiva, habría dicho: "Por el amor de Cristo, terminen de administrar y sean buenos pastores."

Esto fue dicho poco después de la Segunda Guerra Mundial y no cayó mal en un público que todavía sentía el escalofrío de la muerte en sus espaldas. Unos pocos años más tarde Fulton J. Sheen había perdido su audiencia y la Iglesia Americana lo abandonó, junto con los viejos misales, en un depósito de trastos.

Para el año 1964, poco tiempo antes que el Papa Pablo VI hiciera su famosa visita a los EE.UU., la Arquidiócesis de Nueva York desarrollaba un programa de construcciones de inmuebles por valor de 90 millones de dólares. Como EE.UU. es el país de las computadores y las cuentas bien llevadas nada puede escapar a su control. La comparación del poder de la Iglesia con el de la General Motors viene una y otra vez a la máquina de los periodistas que manejan cifras y observan negocios. En 1962 la Iglesia Americana poseía 17.000 establecimientos escolares, 400 casas de retiro, 920 hospitales, 460 escuelas de enfermeros, 520 periódicos. Contaba además con 142.000 profesores encargados de educar 5.600.000 alumnos. Los sacerdotes alcanzaban la cifra de 51.000 y las hermanas religiosas pasaban los 180.000 miembros.

Este extraordinario poder económico extendía sus alas protectoras por toda la catolicidad de la Iglesia y sostenía el 95% de los gastos ocasionados por las misiones. La Iglesia Americana además de esta cuantiosa fortuna que le permitía ser el más fuerte respaldo financiero de la cristiandad, era también la mejor administrada, la más seria, la más limpia y probablemente la más creyente de todas las iglesias católicas.

Creía por supuesto en la comunión de los santos, en la vida perdurable y en la resurrección de la carne, pero americana al fin, creía también en el "*American Way of Life*" y en las revelaciones de la democracia como tarta a la crema para curar todos los males provenientes de cualquier elitismo. Por esa razón, junto con su dinero, entra en la Iglesia de Roma, su ideología.

La ideología de la Iglesia Católica Americana es un fenómeno que corre junto con la americanización de las "etnias" que constituyen ese grandioso cuerpo de fieles. Los italianos, los irlandeses y los polacos de la primera generación preferían los saludables "ghettos" donde se juntaban con sus paisanos y recordaban entre el humo de las cachimbas, los rasgos de la patria perdida. La segunda generación ha aceptado todas las consignas del mundo social donde viven. Abandonaron los nombres de Bellini o Kowansky para adoptar los mejor sonantes de Bell y de Gower y, por supuesto, no están dispuestos a dar su dinero para que la cristiandad europea sostenga un régimen tildado de fascista o se adhiera a la nostalgia del romanticismo monárquico.

Los que no pueden entender esta integración de la fe religiosa con el *"American Way of Life"* no comprenderán jamás lo que sucede hoy en el seno de la Iglesia Católica. Para el americano común la religión y la democracia son indisociables y como ser democrático en EE.UU. no significa oposición a nada, cada americano lo es de un modo natural y sin rencores. Asume su condición de hombre democrático al mismo tiempo que se incorpora como ciudadano activo a la vida común de los Estados Unidos.

El Presidente Eisenhower hacía una declaración de fe muy norteamericana cuando decía. "Nuestro gobierno no tiene sentido, si no está fundado sobre una fe religiosa profundamente sentida." Añadía: "Poco importa cuál sea esa fe."

Si examinamos el contenido de esta frase con todos los recaudos de una suficiente formación teológica, la encontraremos tan protestante como vacía de sentido religioso. Pero en Norteamérica suena bien hasta en las orejas católicas, porque todo buen americano tiene fe en la fe o como decía Miller, que no era precisamente un teólogo pero sí un excelente observador: "Tenemos un culto, no para Dios, sino para nuestro propio culto."

La *"Unam, Sanctam, Catholicam Ecclesiam"* es la verdadera asamblea de creyentes fundada por Nuestro Señor Jesucristo "para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verda-

dera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por intermedio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada" [55]. Esto lo saben todos los católicos, o por lo menos deben saberlo, sean o no americanos, pero en la conquista de las almas esta declaración suena a fascista y el americano medio no está dispuesto a trocar su sistema de libertad de opiniones por una declaración tan tajante que lo pone en franca contradicción con el sistema pluralista de la vida civil. Como antes que nada es americano, admitirá ser católico, si con este adjetivo no se intenta una pretensión de unificación totalitaria. Es católico en el mismo sentido que otros americanos son metodistas, presbiterianos, evangelistas o hermanos libres, judíos o musulmanes.

Evelyn Waugh contaba que había visto en Londres y en Chicago el film italiano "*Paisa*" donde se narra que tres capellanes del ejército americano llegan a una pequeña comunidad de franciscanos italianos perdida en las montañas. Los frailecitos se enteran que uno de los capellanes es judío, el otro protestante y el tercero católico. Desorientados y el mismo tiempo conmovidos por la situación de los dos infieles comienzan un ayuno para que se conviertan a la verdadera fe.

Comenta Waugh que en Londres, ante un auditorio no católico, la simpatía estaba con los franciscanos. En Chicago, el mismo film, comentado por los católicos de ascendencia italiana, se criticó duramente la posición de los sacerdotes que encontraron ridícula, obsoleta y totalmente en contra de una deseable unión con los hermanos separados.

Cuando el R. P. Jacques Montgomery bautizó a Lucy Johnson, hija del presidente de los EE.UU. según el rito católico, otros sacerdotes de la *Unam Sanctam* encontraron que el proce-

55.- Dez. 1973

dimiento era lamentable y contrario a los principios de una convivencia religiosa pluralista.

Esta opinión todavía podía escandalizar a algunos católicos europeos porque la influencia yanki no había penetrado ni en la pastoral ni en la catequesis y se limitaba, por el momento, al terreno de las finanzas vaticanas.

Otra característica de la Iglesia Americana es el rechazo al elitismo intelectual. La organización y el método reemplazan el carácter egregio de la inteligencia y en la formación de los sacerdotes se busca más desarrollar la actividad práctica, que prepararlo teológicamente para la defensa intelectual de la fe. Nos atrevemos a afirmar que en el pórtico de la Iglesia Americana, como en aquél del *"American Way of Life"*, hay una prohibición implícita a la inteligencia para que penetre en el templo. La mayor parte de los escritores americanos de procedencia católica abandonaron la fe, sea porque la influencia de las ideas modernas fueron muy poderosas o porque no hallaron en la enseñanza recibida de sus buenos curas, los contra venenos indispensables para defenderse contra el ateísmo o un cientificismo mal entendido. Así pasó con Scott Fitagerald, Hemingway, James Farrell, Theodoro Dreiser, Eugenio O'Neill, Catalina Ana Porter, Mary Mc Carthy y otros.

La Iglesia americana tiene, como hemos tratado de explicar, el candor de una confianza sin rencores, ni ironías, ni reticencias en el valor de la democracia. Diríamos que está intrínsecamente incapacitada para pensar que alguien nacido católico, formado con la leche y la miel del Evangelio no sea, al mismo tiempo y por una suerte de promoción espiritual isócrona con la fe, democrático. Pero como al mismo tiempo el carácter democrático de su fe lo hace apto para la comprensión simpática de cualquier otra expresión de fe que no sea exclusivista, el católico americano se hace, sin pensarlo y tal vez sin quererlo, protestante. Sólo guarda un discreto margen de reprobaciones para los católicos retardatarios que se ríen de la democracia y mantienen su fe cerril en la *Unam, Sanctam, Catholicam Ecclesiam.*

Por éstas y quizá otras razones que no alcanzo a comprender todavía, al entrar en el complicado mundo espiritual de la vieja Europa Católica, el americanismo ha visto sus aguas enturbiadas por una serie de incidencias rencorosas que vierten en el gran diálogo ecuménico la resaca de sus malos humores, de sus odios inexpiables y el pus de las heridas infectadas por tantos siglos de luchas y resentimientos. Cuando un santo varón de la Iglesia Católica Americana oficia junto a un metodista o presbíteriano, lo hace sencillamente con el propósito de comulgar en una fe cuyos contenidos dogmáticos no son examinados con lentes muy sutiles, pero cuando un Reverendo Padre Francés hace lo mismo, su propósito más firme es escandalizar a los viejos católicos, mofarse de su fe e imponerles una promiscuidad que estos sienten con profunda repugnancia y rechazan desde las más hondas resonancias de la historia de sus pueblos.

Lo que hizo a Norteamérica son las mismas fuerzas espirituales que deshicieron la cristiandad y esto lo saben todos los católicos dignos de ese nombre que todavía quedan en las viejas naciones europeas o en las nuestras, de la América Hispánica que, en ese sentido, se parecen más a los pueblos de Europa que a los EE.UU.

A partir del Segundo Concilio Vaticano la penetración americanista ha acelerado su ritmo y destruyendo las antiguas estructuras teológicas de la Iglesia, la prepara para una conversación con las fuerzas del mundo moderno. Como en los EE.UU. esto corría un poco como de suyo y no traía la inmediata consecuencia de actitudes subversivas en el seno de la Iglesia Católica, muchos creyeron, resulta un poco difícil admitir totalmente la buena fe de esta creencia, que en Europa y en sud América iba a ocurrir lo mismo.

Muerto el fascismo, donde se habían refugiado los últimos intentos serios para levantar el nervio de Europa y mantenerla a la cabeza de la civilización, la democracia podía discurrir por un cauce claro y sin tropiezos. La ayuda norteamericana levan-

taría el nivel de vida de los pueblos occidentales, como efectivamente sucedió, y esto haría comprender a Rusia el error de sus planteos colectivistas.

Así lo creían los cerebros encargados de programar la política de la Iglesia tanto hacia el Este como aquélla que debía regir el destino de la cristiandad en los países llamados democráticos. Las decisiones no eran tomadas con criterios teológicos y los asesores eclesiásticos fueron, en su mayoría, una sarta de mediocres diplomados en sociología o en politología y asistidos a su vez por otros, empedernidos especialistas en la dirección de empresas. Todo esto no hubiera sido más que una crisis de adecuación si la ideología de los nuevos pastores no hubiere alcanzado la Cátedra de Pedro y a través de su magisterio penetrado en la doctrina de la Iglesia.

El movimiento de la política europea no se plantea en el terreno de una amable discrepancia entre una o varias formas de entender la democracia. La democracia socialista, que también lo es y así lo declara, no ve a los partidos considerados burgueses como contendientes válidos en una puja plebiscitaria. Los ve simplemente como enemigos, o, en el mejor de los casos como idiotas útiles que favorecen, sin querer, sus propósitos de conquista mundial. Por esta razón la americanización de la Iglesia ha sido vista, desde el punto de mira europeo, como el resultado de una intriga marxista.

Sería imbécil negar la influencia del marxismo en muchos teólogos europeos y sudamericanos para sostener, contra viento y marea, lo que estamos exponiendo. Personalmente creo que, inmediatamente al término de la Segunda Guerra Mundial, lo decisivo en la formación de las democracias occidentales y en el cambio de la política eclesial, es la influencia norteamericana.

"En la extrema confusión de las ideas, en la demisión doctrinal que es el reconocimiento del pluralismo, antítesis de la unidad católica, aparecen los signos de las contradicciones internas que Lenín que-

ría introducir en la sociedad burguesa y en la Iglesia para destruirlas mejor." [56]

La ideología democrática es el caballo de Troya, pero no podemos olvidar que en Europa y en nuestros países hispanoamericanos, las democracias giran a la izquierda y la Iglesia al aceptarlas como un nuevo dogma, no tiene más remedio que seguirlas en sus consignas y entrar a pie lleno en la demagogia marxista. Los esfuerzos hechos por los últimos Papas para evitar las peores consecuencias de las disposiciones conciliares, no han sido siempre de la mejor calidad y como en gran medida han abandonado la lengua teológica tradicional por algunas locuciones tomadas en préstamo al vocabulario existencialista o marxista, el resultado no hace mucho por esclarecer la situación de los creyentes que esperan siempre el mensaje evangélico adecuado a la situación histórica y no la lengua del mundo aderezada con salsa evangélica.

56.- LAFORGHE, A., *Convulsions marxistes dans l'Eglise,* Bulletin du Cercle d'Information Civique el Sociale, Nº 133.

X

Hacia un pluralismo católico

En la huella de la *Acción Francesa*.

Resulta difícil pensar que el americanismo, con toda su ingenua espontaneidad, pudiera entrar en la práctica de la Iglesia Católica sin sufrir previamente un proceso de adaptación realizado con todos los recaudos de una rigurosa reflexión filosófico-teológica.

Jacques Maritain se encargó de esta faena y lo hizo asistido por dos fuerzas de innegable valor: su conocimiento de la doctrina de Santo Tomás y su elegante manejo de la lengua francesa. Ambas influyeron en la propagación de sus ideas y a través del Cardenal Montini, penetraron sigilosamente en el magisterio de la Iglesia.

Maritain descendía por su madre. Mme Géneviéve Favre, del hermano tres puntos Julio Favre que persiguió, con loable

saña, la enseñanza de la Iglesia en las escuelas católicas de Francia. Educado en el más craso liberalismo se convirtió al cristianismo luego de un periplo bergsoniano y aceptó, de acuerdo con el apoyo prestado por su padrino León Bloy y su director espiritual el R. P. Clerissac, una adscripción a la Iglesia según todos los requisitos del más estricto anti-modernismo que se estilaba en las filas de *Acción Francesa.*

Henry Massis, que siempre recordó con nostalgia los años de su amistad con los Maritain, Jacques y Raïssa, afirma que cuando los conoció en 1912, Jacques era monárquico y trató, a poco andar de la amistad, que Massis también lo fuera. En ese momento consideraba la monarquía como un aspecto indispensable de la política católica y en esto coincidía con los más decididos seguidores de Maurras.

Por ese tiempo Maritain fundó, junto con Jacques Bainville, la *Revue Universelle* para convertirla en lugar de encuentro entre monárquicos y no monárquicos que estuvieran igualmente preocupados por el destino nacional de Francia. Recuerda Massis que Maritain solía decirle que debía darse a los monárquicos "la posibilidad de ser nacionalistas en el sentido de su fidelidad integral a la patria y ser conducidos por este sentimiento a la idea monárquica".[57]

Si esta era la posición de Maritain, sostenida con estricta coherencia, en su libro *Anti-moderne,* que escribió cuando todavía pertenecía a la *Acción Francesa,* se preguntaba Massis por qué razón Raïssa Maritain en el segundo tomo de *Les grandes amitiés* le reprocha a él, Massis, "haber evolucionado en el sentido menos generoso de su naturaleza, convirtiéndose en la víctima de aquellos corazones duros y espíritus falsos que han dominado durante tanto tiempo una gran parte de la juventud francesa". ¿No recordaba Raïssa que en gran medida su adscrip-

---

57.- MASSIS, H., *Maurras et Notro Temp,* La Palatine, París 1951, t. I°, p. 159.

ción a la *Acción Francesa* fue auspiciada con gran entusiasmo por el propio Jacques Maritain?

Era a Massis a quien le tocaba preguntarse ahora ¿qué fue lo que movió el espíritu de Maritain para efectuar ese cambio tan notable que lo llevó a elaborar "esa extraña filosofía de la historia y de la cultura" con el propósito de santificar los ideales democráticos y ponerlos a la par de la Revelación como si fueran una consecuencia legítima de ella?

Hubo un tiempo en que los nombres de Maritain y Massis estuvieron tan íntimamente asociados al despertar del tomismo en Francia que Jacques solía distribuir el papel que cada uno de ellos debía jugar en esa entrañable simbiosis espiritual. "Dios ha hecho de nosotros dos hermanos para servir y combatir juntos, pero guía no tenemos más que uno para los dos y es Él."

> "Pienso —añadió en otra oportunidad— que debemos hacer un manifiesto explicando que no rechazamos en bloque todo cuanto ha sucedido a partir de 1270, y que tenemos por imbéciles, inferiores a cualquier discusión, a quienes no encuentran otra cosa para oponer a nuestros razonamientos." [58]

A partir de la condenación de *Acción Francesa* hecho acontecido en 1926, Maritain abandonó el movimiento monárquico y desde ese preciso momento comienza su retroceso hacia las puestas republicanas y liberales que fueron el clima intelectual de su juventud.

Se explicó ante Henri Massis atribuyendo su adhesión a la *Acción Francesa* como un acto de obediencia a su director espiritual el Padre Clerissac: "mis búsquedas personales era metafísicas y no me interesaba para nada en la política. Lo poco que había visto en mi juventud bastó para decepcionarme. Ante

---

58.- *Ibid.*, p. 156.

mis ojos era el peor de los simulacros de este mundo... Jamás había leído un libro de Maurras y no sentía la menor curiosidad. En 1911 me aboné al diario de la *Acción Francesa* y me convertí en su lector sin haber abierto una sola de sus obras... El R. P. Clerissac me había persuadido de hacerme de la *Acción Francesa* y acepté eso como el resto, por obediencia, por sumisión a mi director espiritual..."

Recordaba Maritain que la restauración de la monarquía le parecía al Padre Clerissac indispensable para la restauración posterior de la Iglesia en la sociedad francesa y cuando explicaba el lema de Maurras: "*politique d'abord*" lo entendía en este sentido y no dándole a la política una prelacía inaceptable en el orden de las actividades del espíritu.

Si se lee el párrafo de Maritain sobre su desdén por la política no se pueden explicar sus esfuerzos posteriores para fundar el pluralismo católico sobre las bases de su filosofía práctica. O bien se equivocaba con respecto a sus propias inclinaciones intelectuales o tuvo que forzar mucho su naturaleza para dar nacimiento a esa extraña reflexión política.

Sabemos que en 1926, también por obediencia, abandonó la *Acción Francesa* y cambiando una vez más el dispositivo sistemático de sus ideas, no solamente se separó de esa agrupación, sino que la enfrentó ofreciendo para la salvación intelectual de Francia su humanismo integral.

La crítica a Maritain.

Desde un punto de mira teológico y filosófico la posición de Maritain fue reiteradamente criticada, entre nosotros, por el R. P. Julio Meinvielle en dos libros, trabajados con gran rigor, que son *De Lamennais a Maritain* y *Crítica de la concepción de Maritain sobe la persona humana.* A ambos trabajos me remito para todo cuanto se refiere al aparato nocional filosófico con que se debe

enfrentar el espíritu de este nuevo humanismo ofrecido por el filósofo galo.

Meinvielle intentó, en el primero de esos libros, probar que su noción de "nueva cristiandad" propuesta por Maritain era contraria a la enseñanza tradicional de la Iglesia y muy lejos de ser una invención original de su promotor, repetía, en clave apenas más complicada, lo que habían sostenido Lamennais y Marc Sagnier con mucho menos alarde filosófico.

No totalmente satisfecho con la crítica aportada en su primer libro, Meinvielle escribió otro para atacar en su raíz lo que consideraba el error fundamental del maritenismo: su concepción de la persona humana. Acompañado en esta faena por los enjundiosos estudios del R. P. Louis Lachance y el Profesor Charles de Konninck, ambos de la Universidad Laval de Quebec, Meinvielle hizo un examen a fondo de la concepción mariteniana de la persona y tras probar que los textos de Santo Tomás traídos a colación por la pluma de Maritain, no autorizaban su dicotómica división del hombre en individuo y persona, mostraban también, lo que resulta más importante para nuestros propósitos, la falta de fundamento ontológico y práctico para la validez de esa tesis.

Nuestro interés no es repetir lo que han dicho de una vez para siempre los autores citados, pero volvemos sobre los contenidos del "Humanismo Integral" para observar en qué medida sus ideas se apartan de lo que a mi entender constituye un sano realismo del discurrir histórico de nuestra civilización.

Cuando se trata de explicar el proceso que ha sufrido la sociedad a la cual pertenecemos a partir del "ocaso de la Edad Media" y la formación de la Edad Moderna, conviene discernir con cierta claridad lo que es específico de la religión y aquello que conviene a las actividades espirituales del hombre en el concreto ejercicio de sus funciones. En primer lugar lo que, por obvio, se suele olvidar con una frecuencia asombrosa: la religión es un contrato real de adhesión que Dios impone al hombre para que éste viva libremente según sus preceptos y salve

así su alma. De acuerdo con esto la religión es algo que el hombre recibe de Dios como un legado y esto pasa a ser parte de la realidad total en la que el hombre vive. Puede ser aceptado, rechazado o mal interpretado. En cualquiera de estas posiciones se juega la libertad de nuestro arbitrio, pero ninguna libertad nos permite convertir en contenido religioso algo que no lo es, no podemos hacer sagrada una actividad que por su naturaleza corresponde al campo de la acción profana.

El desconocimiento de la realidad religiosa no es en el hombre algo absolutamente único, porque sucede que muchas veces, por razones metódicas, por olvido, inconstancia, temor o cualquier otra pasión rechazamos o interpretamos mal un aspecto del mundo natural y por esa causa nos limitamos a vivir en un universo reducido a un esquema intelectual pequeño del que extraemos con qué mantener y tranquilizar nuestra conciencia. La hipertrofia de ciertas actividades espirituales: ciencia, política, economía o arte suelen provocar atrofias concomitantes en razón de que, precisamente, las otras actividades se oponen al crecimiento desmesurado de aquella que se cultiva con énfasis unilateral. Así la economía absorbe a la política, dirige las ciencias en el sentido de sus predilecciones hipertróficas o envilece el arte imponiéndole sus criterios crematísticos.

No tenemos tiempo, en la brevedad de este parágrafo destinado a la influencia de Maritain, de examinar paso por paso, los jalones más importantes del discurrir histórico de nuestra civilización, pero adelantamos, a manera de premisa, que la característica fundamental de la revolución moderna, luego de la ruptura del sistema religioso, es el carácter hipertrófico, casi catastrófico, que toman las actividades del espíritu cuando pierden de vista la segura férula de la sabiduría revelada.

Con estos recaudos intentamos una lectura del "Humanismo Integral" para observar el carácter progresista y revolucionario con que Maritain enfoca el desarrollo de la historia de nuestra civilización. Cuando nos asegura que el comunismo es una religión por la fuerza que suelen poner sus adherentes en

la afirmación de sus ilusiones o sus objetivos, deja suponer que una construcción puramente humana puede convertirse en religión por la carga afectiva que se pone en sostenerla.

Es verdad que el comunismo se reclama de una fe y de una esperanza puramente humanas y que ambas pueden ser, en alguna medida, ecos terrenales de la fe y la esperanza cristiana, pero llama nuestra atención que el autor de ese lúcido estudio sobre Rousseau, que integra el libro *Tres Reformadores*, no recuerde su juicio sobre el cristianismo corrompido del "Ginebrino" en donde nos enseñó a ver el proceso revolucionario como una corrupción de las verdades reveladas. El Maritain de "Humanismo Integral" es otro hombre que, aparentemente más atento al curso de la historia, ha visto emerger en las entrañas mismas de la temporalidad la revelación de la condición proletaria. El comunismo marxista ya no es una consecuencia degradada de la mentalidad economicista de la burguesía sino que adquiere, de repente, una proyección religiosa que lo dignifica y lo convierte en sucedáneo, si se quiere perverso, de un cristianismo que ha perdido su norte sobrenatural, pero guarda, no sabemos por qué milagro al revés, la formalidad propia de la religión en las tres virtudes teologales volcadas a la consecución de una sociedad humana justa.

HUMANISMO INTEGRAL.

Asevera Maritain que el comunismo "es una religión de las más imperiosas y seguras de estar llamada a reemplazar a todas las otras religiones; una religión atea de la cual el materialismo dialéctico es la dogmática, y el comunismo como régimen de vida la expresión ética y social".[59]

59.- *Humanisme Intégrale*, París, Aubier 1947, p. 44.

Se trata de una religión, tan profunda y esencialmente religiosa, que él mismo ignora que es una religión. Entre sus elementos originariamente cristianos se constata la idea de comunión "que hace a su fuerza espiritual, y que él quiere realizar en la vida social terrestre (y ella debe en efecto realizarse aquí, pero no exclusivamente aquí, ni arruinando la vida donde ella se realiza según el modo más perfecto y según las aspiraciones más altas de la persona humana), la idea misma de comunión es una idea cristiana... y es el espíritu de la fe y del sacrificio, son las energías religiosas del alma que el comunismo trata de drenar en provecho de su obra propia y de las que tiene necesidad para subsistir".[60]

Si escudriñamos con más hondura en la esencia de esta religión comprenderemos que, de hecho, es la misma religión cristiana, pero así como el cristianismo durante el período áureo del materialismo burgués tomó un tono intimista y exclusivamente sobrenatural, como si la labor de la civilización que se edificaba no fuera cosa de él y buscara mejor la realización de un refugio celeste para las almas más delicadas, el comunismo, en reacción contra esta espiritualidad derrotista y minoritaria, se convirtió en un llamado violento pero positivo a la construcción de la ciudad justa, en la que el cristiano debió también haber empeñado sus esfuerzos.

> "Por todo esto creemos —decía Maritain— que en su origen y ante todo por la falta del mundo cristiano, infiel a sus principios, se plantea un profundo resentimiento con relación a ese mundo."

Maritain sabe distinguir con claridad entre mundo cristiano, cristianismo e Iglesia, y reserva, no sabemos por qué pero pronto comenzamos a adivinar, la designación de "mundo cris-

60.- *Ibid.*, pp. 48-49.

tiano" a lo que llamaríamos mejor civilización burguesa. Claro está que si guardamos para esta realidad histórica la noción más noble de mundo cristiano, la podemos dividir fácilmente en dos corrientes contrarias y aplicar a ambas, en distinto sentido, las prerrogativas de un cristianismo a medias. La que podríamos llamar corriente laicista o antroponómica tiene por propósito supremo la construcción de la ciudad del hombre a espaldas de la ciudad de Dios, en cambio la corriente sobrenaturalista y angélica parece haberse propuesto la construcción de la Ciudad de Dios a espaldas de toda preocupación humanista. Apoyado en la primera, pero buscando su inspiración en la segunda, la ciudad comunista quiere un mundo puramente humano, pero en el cual reinen las condiciones del Reino de Dios.

Maritain, como filósofo de la cultura, aborda el conocimiento de la Edad Moderna como si ésta fuera el resultado de una conciencia escindida entre las preocupaciones terrenales de la vida material y la realización de las verdades evangélicas. En la Edad Media observa ya ese descuido por las condiciones justas del orden social que recién con la revolución francesa aflora en la mente de los grandes tribunos pero en un contexto que el comunismo hará decididamente ateo.

> "Cuando se medita sobre estas cosas está fundado decir que el mundo cristiano de los tiempos modernos ha faltado al deber del que venimos de hablar. De una manera general ha encerrado la verdad y la vida divina en una parte limitada de su existencia —en las cosas del culto y de la religión y, por lo menos entre los mejores, en las cosas de la vida interior. Las ocupaciones sociales, económicas y políticas, las ha abandonado a su propia ley carnal, las ha sustraído a la ley de Cristo—. Marx, por ejemplo, tiene razón cuando dice que la sociedad capitalista es una sociedad anárquica donde la vida se define exclusivamente como un juego de intereses particulares. Nada es más contrario al espíritu cristiano..."

Esto explica el resentimiento contra el cristianismo y contra la Iglesia misma, "por los pecados de ese mundo que no realizó las verdades de las que era el portador".[61]

Detengámonos a examinar un momento esta suerte de preámbulo a su humanismo integral y tratemos, dentro de lo posible, de desentrañar su sentido sin preocuparnos excesivamente por aquél que Maritain quiso darle. Algo anticipamos sobre el carácter revelado y, al mismo tiempo, real de la religión. Es un contrato que Dios hace con el hombre y al que éste puede aceptar, rechazar o mal interpretar. Inclusive puede darse el caso que lo acepte y al mismo tiempo lo rechace y dé nacimiento, con esta actitud formalmente pecaminosa, a eso que Maritain llama el mundo cristiano y que la lengua tradicional de la teología, nos ha enseñado a llamar simplemente mundo.

Es el mundo de la carne, el mundo del pecado, donde reina la naturaleza caída del hombre y en donde, proletario o burgués, cada quisque procede según el movimiento de su desequilibrio pasional. En este mundo se dan cita todas las hipocresías, incluidas las más complejas y alambicadas. Decir que ese mundo no ha realizado temporalmente las verdades evangélicas es tan obvio como decir que los pecadores no son santos. En este mundo donde conviven aristócratas, burgueses, proletarios y clérigos cada uno peca condicionado por su clase, si Maritain quiere, pero ese mundo no es la meta del misterio de la Encarnación del Verbo, es el resultado de una acción defectuosa frente a la nueva Alianza que el Padre nos impuso en el Cristo Redentor.

El comunismo como realidad política o como ideología, es una consecuencia inevitable de ese mundo con su actuación deficiente y es, al mismo tiempo, una corriente histórica que marcha en la línea trazada por el pecado burgués del economismo

61.- *Ibid.*, p. 51.

y la codicia de los bienes materiales, pero reforzada, si así se quiere, por una parodia perversa de las tres virtudes teologales.

Con la misma ambigüedad con que llamó mundo cristiano al mundo burgués, Maritain enfrenta el misterio de la historia. Para decir verdad no conozco ningún texto donde ese autor determine con alguna precisión lo que entiende por realidad histórica. En sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* suele ser prolijo en algunas reflexiones sobre Dios y la realidad del mundo, pero cuando habla de lo histórico en tanto cual, lo hace con una cierta oscuridad que nos permite suponer la existencia de un trasfondo, detrás de los hechos, como si éstos fueran la expresión de una entelequia que Maritain vislumbra allende la voluntad y la inteligencia del hombre.

> "Ahora lo que yo pienso —nos dice— es que el mundo (al menos en el sentido que acabo de indicar) *tiene una especia de unidad vital,* no política, ni organizada, ni manifestada, pero sin embargo real. Y por razón de esta unidad vital, cuando un acontecimiento que actualiza potencialidades centenarias y viejas aspiraciones, ocurre en un punto particular del espacio, en una nación dada y en un pueblo dado, no ocurre solo para esa nación o ese pueblo, sino que ocurre para el mundo. No es solamente un evento o un cambio para esa nación particular o este pueblo particular, es un acontecimiento o un cambio para el mundo —quiero decir desde luego, con los efectos más diversos, opuestos y contradictorios—. Ha sucedido para el mundo, aunque afecta las otras partes del mundo de manera completamente diferente a la de su punto de origen. Y al mismo tiempo ha agotado, por decir así, la cantidad de energía creativa que fue necesaria para su aparición en la historia humana." [62]

62.- *Filosofía de la Historia,* Troquel, Bs. As. 1960, pp. 66-67, trad. García Venturini.

De esta manera los acontecimientos históricos no son meramente actos humanos realizados en el pasado y con proyección en el presente, parecen convenir, más que a los hombres concretos y singulares, a una entelequia vital que los prohíja y luego los difunde como expresiones de su propia realidad. La historia deja de ser esa sutil cualificación de nuestra actividad específica por la presencia en ella de nuestros aciertos, de nuestras torpezas, de nuestros pecados o de nuestras virtudes actualizadas en el pasado y de las que somos personalmente responsables, para convertirse en la expresión de "esa especie de unidad vital" que tiene el mundo y que por esta razón le permite, allende los avances y retrocesos de la historia real, un curso progresivo, perfectivo de la corriente de la historia.

El pasado vivido por un pueblo, una familia o una persona, de algún modo perdura en el presente y tiñe las acciones de ese pueblo, de esa familia o de esa persona con una nota cualitativa peculiar que puede ser estimulante o deprimente, de tono vital alto o bajo, que puede señalar un progreso o denunciar un retroceso.

Maritain necesitaba, para ponerse a tono con el optimismo revolucionario, un ente de razón sobre el cual colgar los oropeles del progreso indefinido que la ilustración había soñado para la humanidad en su conjunto. Demasiado realista clásico para conceder que todos los hechos históricos fueran progresivos, no lo fue suficiente para admitir que algunos eran decididamente regresivos. Esta sinrazón lo indujo a inventar "esa especie de unidad vital" encargada de sostener sobre sus hombros el sesgo progresista de la historia. Por eso con sus delgadas manitos sobre el corazón, escribía en su *Lecciones sobre Filosofía de la Historia.*

"Corrompida la Revolución Francesa por la filosofía 'rusoniana', el jacobinismo, los crímenes del Terror, el odio y la persecución a la Iglesia, los verdaderos principios y el mensaje de Libertad, Igualdad y Fraternidad que transmitió se hicieron valer independientemente

(en cuanto a su verdadera esencia) de las tendencias viciosas que la consumían." [63]

Es un párrafo que no precisaría ninguna explicación si no fuera por nuestra desdichada costumbre de separar los principios de los hechos que encarnan concediéndoles una vida independiente e inmortal que requiere, como los antiguos ídolos, un culto sin retaceos. Olvidamos con facilidad las palabras de Nuestro Señor que por los frutos se conoce el árbol y tendemos a justificar los malos frutos aduciendo la bondad de un árbol que nadie ha logrado conocer, a no ser por sus nefastos frutos. La libertad, la igualdad y la fraternidad tal como fueron pensados por los autores de la revolución francesa no podían prohijar otras consecuencias que aquellas que inspiró, porque eran, precisamente, nociones salidas del cerebro de Rousseau y del jacobinismo y no podían ser propuestas para ser ajustadas a la realidad, sin imponer el terror que era su colofón inevitable. Hegel, menos cándido que Maritain y especialmente menos ambiguo, lo vio así y no tuvo ningún inconveniente en aceptar el terror como un instrumento revolucionario.

Decía en su *Fenomenología del Espíritu* refiriéndose especialmente a la posibilidad de que la santa trilogía revolucionaria pudiera sobrevivir a la caída de quienes la habían sostenido durante el terror: "La *Voluntad General* sólo puede obrar por medio de una cabeza singular; pero la singularidad de toda cabeza debe caer para que se sepa que el principio que obra no es ella, sino lo universal."

Esto es lo que le hubiere gustado decir al propio Maritain si se lo permitiera el léxico nocional tomista, pero es indudable que tales recursos dialécticos para borrar las truculencias sangrientas en el desplazamiento sideral de los principios no convienen al realismo clásico. A *"faute de mieux"* se contentó con aludir a esa

63.- *Ibid.*, p. 68.

suerte de espíritu del mundo que por supuesto no era una sustancia, ni un accidente, ni nada que pueda ser ubicable en alguna de las categorías concebidas por Aristóteles. Era, como dijimos, un ente de razón concebido para hacerse cargo del progreso ya que éste no puede ser observado en el curso de los hechos históricos que tienen la mala tendencia de expresarse, a pesar de su bondad intrínseca, en manifestaciones decididamente protervas.

Así también los elementos de verdad contenidos en la Revolución Soviética "están —según Jacques Maritain— inseparablemente comprometidos en una concepción del mundo falsa y totalmente dogmática que afianza los errores e impide que aquellos se muestren abiertamente" en toda su plenitud. Para nuestro asombro nos asegura que la Revolución Rusa ha traído al mundo "la verdadera noción de justicia social", pero como ésta no forma parte del régimen soviético, habrá que buscarla "en esa especie de unidad vital" que se hace cargo de los ingredientes buenos de la historia y podándolos de su ganga truculenta, los ofrece al espíritu de Maritain para que fabrique con ellos su *Humanismo Integral.*

HUMANISMO SOCIALISTA Y HUMANISMO INTEGRAL.

Maritain tuvo la asombrosa capacidad de sumar al optimismo evangélico ese otro que anuncia el amanecer de una transformación revolucionaria del mundo. Los gallos del alba cantan para dos mañanas: el Reino de Dios y la aurora democrática.

Son dos nociones místicas que en su pensamiento se complementan plenamente, como si la anunciación post histórica de una, supone el compromiso histórico de realizar la otra. Trabajar para el Reino de Dios en sentido esjatológico, es trabajar para la sociedad democrática en el orden temporal. Queda superada la imagen obscena de un remedo sacrílego de la Ciudad

de Dios y por ende el pesimismo apocalíptico del reinado del Anticristo que según una bien templada frase de Joseph Pieper sucederá "cuando la unión militar, política y económica del mundo culmine en el frente de la unidad religiosa". Es decir, cuando se den las condiciones del humanismo integral que Maritain auspicia en su libro.

Maritan era un católico interiormente dividido por su fe en los dogmas propuestos por la Iglesia y por su fe en la revolución. Por causa de esa división interior protestaba frecuentemente contra aquellos que lo entendían mal o extraían consecuencias unilaterales de una posición que él pretendía mantener en la más rigurosa ambigüedad. Afirmaba también que el humanismo socialista era un vasto y generoso impulso para alcanzar ciertas verdades que no se podían desdeñar cuando se quería tener una concepción total de la vida. Admitía que muchas de esas verdades venían expuestas en un contexto nocional ateo que no tenía necesidad de ser, pero que se explicaba históricamente como una reacción frente a las mentiras que habían sido defendidas en otro contexto nocional teísta.

De acuerdo con este esquema la ambivalencia del tiempo histórico debía ser entendida de un modo más nuevo y sutil que el de Agustín. Para el santo Obispo de Hipona la ambivalencia del tiempo histórico residía en que era el momento de elegir bien o mal, con Dios o contra Él. A esta disyuntiva ofrecida a la libertad del creyente Maritain añadía el hecho, según su perspectiva del análisis histórico, que aquellos que eligieron construir la ciudad terrena de espaldas a la ciudad de Dios, trajeron a la luz de la conciencia una serie de valores que habían sido positivamente negados por quienes habían pretendido luchar por la Ciudad de Dios. De tal modo que podría parecer, a simple vista, que aquellos que eligieron mal en realidad eligieron bien y los que eligieron bien, en realidad lo hicieron mal.

Es probable que alguien nos reproche el uso malicioso del dilema y para remediarlo volvemos a los textos de Maritain con el objeto de que él mismo nos explique mejor el problema.

Se diría así que el mundo cristiano, por eso que tiene de pecaminoso, usó las verdades cristianas para ocultar el contrabando de su "*libido dominandi*" de tal modo que ante los ojos de sus víctimas, el cristianismo apareció como un velo hipócrita detrás del cual se advertía la garra del despojador. Este hecho explica por qué razón rechazaron la religión y tomaron conciencia de su dignidad humana descubriendo los valores de que habían sido miserablemente desposeídos.

Maritain propone un sinceramiento del cristianismo, una clara toma de conciencia de sus errores históricos y un acercamiento al humanismo socialista con el reconocimiento implícito de su verdad. Reconoce también que el socialismo, por ser una reacción, carece de plenitud para abarcar todas las exigencias de un auténtico renacimiento, pero cree que esto que el llama el "humanismo integral" es el único capaz de "salvar y de promover en una síntesis fundamentalmente diferente, todas las verdades afirmadas o presentidas por el humanismo socialista, uniéndolas de un modo orgánico y vital a muchas otras verdades. Es por eso que el nombre de humanismo integral nos parece conveniente".[64]

No es fácil coger a Maritain en una falta sin que, inmediatamente, aparezca la reflexión que la corrige o atenúa. Lo que sorprende es su gusto por eludir el encuentro con la realidad. Reconoce la gravedad de los pecados socialistas en el siglo XIX, pero admite también que todos esos defectos quedan superados en cuanto pensamos que son una protesta de la conciencia humana "y de los instintos más generosos contra males que clamaban al cielo".

¿Por qué quiere Maritain que esta protesta proveniente de los círculos revolucionarios y, en alguna medida tributaria de grupos subversivos bien adiestrados, tiene que estar limpia de toda

64.- *Humanismo Integral*, pp. 95-96.

concupiscencia y en cambio la protesta, que contra los mismos males, nació en los círculos de los católicos sociales no tiene el mismo valor representativo de la conciencia humana y de los mejores instintos? ¿No será que el éxito político del marxismo en el siglo XX está influyendo poderosamente en su inteligencia y lo arrastra, tal vez a pesar suyo, a adherir a un movimiento que lleva todas las de ganar en un porvenir relativamente cercano?

A Maritain no le cabía ninguna duda que el socialismo "ha llevado una lucha áspera y difícil, donde se han dispensado innumerables devociones y de la más emocionante calidad humana, devociones hacia el pobre, el socialismo ha amado a los pobres".[65]

Ese es, indudablemente, un signo de santidad irrecusable. ¡Es tan difícil amar a los pobres sin meter en ese amor el deseo de sacar provecho de su número y sus resentimientos! Reconozco que Jesús nuestro Señor amaba a los pobres y que muchos santos han amado a los pobres y han vivido para socorrerlos en su dolor, en sus tribulaciones y en sus miserias sin reclamar los beneficios del gobierno.

Recuerdo las palabras de Maurice Clavel tan claras y realistas en la apreciación de este hecho: "esos pobres que nadie ama fuera del Cristo y sus santos, sino su número y el poder que pueden darnos, esos pobres a los que no se tiene el derecho de amar si no es en el más absoluto despojamiento y en primer lugar en el desdén del poder político que puedan darnos, esos pobres a quienes se debe servir en el anonimato para que nuestro servicio lleve el sello de la autenticidad".

Dejemos de lado el catolicismo social que Maritain encontraría poco eficaz y en total desacuerdo con la conciencia humana; desdeñemos los beneficios concretos obtenidos de la legislación y abandonemos por innocuas las obras que en materia de hospitalidad y asistencia se hicieron bajo la inspira-

65.- Ibid., p. 96.

ción y guía de los católicos sociales que, precisamente, por atenuar la carga de la miseria detenían el movimiento revolucionario con sus esperanzas puestas en la explosión del resentimiento.

La gente de letras suele caer muy fácilmente en la idolatría de la letra, basta que alguien haya escrito un párrafo para asegurar que salió de su pluma con el loable propósito de decir la verdad y nada más que la verdad. Por esta razón Maritain acude a Máximo Gorki y propone su apología de la Revolución Rusa como si fuera el anuncio de la Sibila: "Por primera vez en la historia —dijo Gorki— el verdadero amor del hombre está organizado como si fuera una fuerza creadora y se propone la emancipación de millones de hombres."

Si no estuviera citado en la página 97 de su *Humanisme Intégral* parecería inventado por algún enemigo particularmente irónico para hacerlo quedar como un imbécil. Pero no es ironía ni enemistad, porque a continuación cita un párrafo del *Pravda* donde el diario oficial del régimen soviético nos dice "que el hombre nuevo no se forma por sí mismo, es el Partido quien dirige el proceso de realización socialista y de la reeducación de las masa", sin que esta siniestra pretensión que trae implícita la voluntad de dirigir a los hombres en contra de los dictados expresos de Dios, le inspire una gozosa tirada sobre los extraños caminos por donde transita el amor humano.

Con todo, su receta es diferente a aquella propuesta por el socialismo científico y tiene la inmensa ventaja de no desdeñar nada, expandiéndose en una amplia y generosa tolerancia. Maritain estaba convencido de que tolerar todo, es, quizá, la más importante de las virtudes; en este sentido coincidía con Voltaire, por lo menos en eso que el gran escéptico llamaba la tolerancia civil.

Como convenía a un profesional de la fe que ejercía una suerte de magisterio paralelo al sostenido por la tradición teológica, nos hacía recordar una y otra vez esa verdad enseñada por la Iglesia: "*oportet haereses esse*", tal vez con el escondido

propósito de probar que los errores en la fe sirven para la consolidación y prosperidad de la sociedad pluralista.

Para alcanzar los beneficios del humanismo integral hace falta cambiar al hombre y por supuesto esta transfiguración da lugar al advenimiento de ese "nuevo hombre en Cristo" de que habla San Pablo. Maritain dice, con la Iglesia de siempre, que "esa transformación exige, por una parte, que se respeten los reclamos esenciales de la naturaleza humana, esa imagen de Dios y ese primado de los valores trascendentes que permiten y esbozan una renovación; por otra parte que se comprenda que tal cambio no es la obra del hombre sino de Dios en primer lugar y del hombre con Él..."[66]

Nada más en la línea de la doctrina tradicional, pero esta transfiguración supone, antes no era así, la transformación simultánea de sus dimensiones sociales, lo que traería por consecuencia "una nueva edad de la cultura cristiana... una nueva realización social y temporal del Evangelio".

Si mal no hemos entendido la enseñanza de los grandes Papas de los siglos XIX y XX, la instigación a instaurar todas las cosas en Cristo es un propósito que tiene la edad de la Iglesia, pero en Maritain viene incluida la seguridad de que las nuevas vigencias del cristianismo traen consigo la implantación de un orden social democrático que no solamente hace posible sino que facilita la conversión en ese nuevo hombre de quien será el reino de la tierra y el reino de Dios.

Maritain fue un católico que conocía su teología y al mismo tiempo un revolucionario que no quería pecar contra su catecismo progresista. Para conciliar una y otra cosa convenía marcar dos líneas paralelas en la realización del Reinado de Cristo: una esjatológica y la otra histórica. La primera crecería de acuerdo con lo dictaminado por la Revelación y pertenecerían a ella los elegidos, cualesquiera fuere el tiempo histórico en que

66.- *Ibid.*, p. 101.

vivieron según las exigencias espirituales de la fe. La segunda es histórica y se realiza en el tiempo de acuerdo con las predicciones de Marx. Su protagonista es el proletariado porque es él "y su movimiento de ascensión histórica al que conviene el papel principal en la próxima fase de la evolución".[67]

> "Sucede que sin caer en el mesianismo marxista —nos asegura— un cristiano puede reconocer que hay una visión profunda en la idea que el proletariado, por el hecho de haber sufrido en la civilización capitalista... por haber sido explotado como una mercadería, es un portador de reservas morales frescas que le asignan una misión respecto al nuevo mundo; misión que será o sería verdaderamente de liberación si la conciencia que el proletariado toma de esa misión no estuviera maleada por una falsa filosofía."[68]

En cuanto al marxismo, que ha tenido el mérito de provocar el advenimiento de esa conciencia, descubra sus raíces evangélicas y acepte las premisas filosóficas que le propone tan gentilmente Maritain, tendremos el clima intelectual propicio para el rebrote de la Nueva Cristiandad.

Que un hombre grande, madurado en el ejercicio de una reflexión permanente en los textos del realismo clásico, haga afirmaciones de tal naturaleza, no deja de causarnos un cierto estupor. ¿De dónde saca Maritain que haber sido explotado y vendido como mercancía lo convierte a un hombre en casi un pre-santificado? ¿Cuál sería entonces el papel a jugar por las prostitutas en esta obra de redención?

He leído a Dostoievsky y he seguido el itinerario novelesco de alguna pobre muchacha a quien el dolor y la abyección libre o coactivamente aceptada le permiten encontrar la ventura de una resurrección espiritual. Pero se trata siempre de casos aisla-

---

67.- *Ibid.*, p. 238.

68.- *Ibid.*, p. 239.

dos, de conversiones personales en el sentido tradicional y propio del vocablo, no de categorías sociales que entrarían como instancias colectivas en la economía de la redención. Por sí mismas, la miseria y la derelicción económica, no hacen nada por la promoción espiritual de un ser humano. Lo más probable es que terminen con las pocas reservas morales que pudiera haber tenido antes de caer en esa degradación.

Estas reflexiones sobre Maritain tienen por finalidad examinar el clima intelectual en que se desarrolló el Segundo Concilio Vaticano y explicar así, algunas de las novedades que entraron en la enseñanza de la Iglesia. Al mismo tiempo, esto nos permitirá comprender el grado de complejidad que adquiere el americanismo cuando se pone en contacto con una inteligencia tan finamente cultivada como la de Maritain.

XI

Los Papas del Segundo Concilio Vaticano

Juan XXIII.

A la muerte de Pío XII fue elegido Papa el Cardenal Angelo Giuseppe Roncalli que rescató el nombre de Juan XXIII, que había pertenecido al anti-Papa Baldassarre Cossa entre los años 1410-1415.

El Cardenal Roncalli nació en Sotto il Monte (Bérgamo) en el año 1881 y fue coronado en la Basílica de San Pedro el 4 de noviembre de 1958. Su pontificado se inicia bajo el signo de una fuerte corriente ecumenicista que afectaba principalmente a las iglesias protestantes pero que no tardó en hacerse sentir en el seno de la *Unam, Sanctam, Catholicam Ecclessiam.* Era un torrente de opinión que venía impulsado por todas las fuerzas de la época y muy particularmente por aquellas que querían armo-

nizar el espíritu de unidad con una enérgica protesta contra el desorden existente en materia de religión.

Los protestantes habían dado los primeros pasos hacia una unión de sus iglesias en la conferencia de Lausana convocada en 1927 por el movimiento que se llamó sugestivamente "Fe y Constitución". De esta reunión nació el "Consejo Ecuménico de las Iglesias" cuyos fundamentos fueron dados diez años más tarde en el congreso de Utrecht y consolidados en la Conferencia de Amsterdam realizada en 1948.

La comunidad de Taizé, fundada en 1945 por el Pastor Schutz dio su apoyo al movimiento y marcó un hito de acercamiento a la Iglesia Católica mediante una institución litúrgica de la Cena del Señor que sirvió de modelo al *Novo Ordo Missae* impuesto por Pablo VI después del Concilio Vaticano II.

A este movimiento ecuménico respondió en sentido positivo el Patriarca Ortodoxo Atenágoras convocando a una reunión pan-ortodoxa que se realizó en Rodas el 24 de septiembre y el 2 de octubre de 1961. A ella sucedió, ese mismo año, la gran asamblea protestante y ortodoxa realizada en Nueva Delhi entre el 19 de noviembre y el 6 de diciembre de ese mismo año. La declaración propuesta por esa Asamblea trataba de evitar roces que pudieran provocar la separación de cualquiera de las iglesias dispuestas a la unión:

> "Creemos que la unidad, que es a la vez un don de Dios y su voluntad para con su Iglesia, se hace visible cuando en un lugar todos los que están bautizados en Jesucristo y lo confiesan como a su Señor y Salvador son conducidos por el Espíritu Santo a formar una comunidad plenamente comprometida que confiesa la misma fe apostólica, predica el mismo Evangelio y rompe el mismo pan, uniéndose en la plegaria común."

A esta solicitud de unidad obedece la intención del Papa Juan XXIII cuando convocó a la preparación del Segundo Concilio Ecuménico Vaticano insistiendo con particular énfasis en que no

lo impulsaba una preocupación de exactitud doctrinaria como había sido el propósito de los concilios de Clacedonia, Trento y el Concilio Vaticano I, sino que se trataba, en un mundo asediado por la confusión y las peligrosas seducciones de la técnica moderna, de recordar "en las fuentes puras de la Revelación y de la Tradición, que se trataba de poner en valor e iluminar la sustancia del pensamiento en la vida humana y cristiana, de la que es depositaria la Iglesia por los siglos de los siglos".[69]

Insistía, sin la intención de chocar contra las diversas opiniones de los hermanos separados que el Hijo de Dios, Nuestro Salvador no había abandonado el mundo a su soledad y que la Iglesia fundada por Él: Una, Santa, Católica y Apostólica era para siempre su Cuerpo Místico. De esta manera todos, y cada uno de nosotros, somos en Cristo y su Iglesia los hijos de una misma familia divina.

Esta declaración podía ser aceptada por todos y contribuir a esa renovación de las fuerzas cristianas, de la fe, de la doctrina y de la disciplina eclesiástica que se esperaba como un fruto dichoso de esta unión universal. Era el deseo de Juan XXIII, expresado en una plegaria que elevó por el éxito del Concilio, de que "la religión católica y su celo misionero recibieran un nuevo vigor; que se llegara a un conocimiento más profundo de la doctrina de la Iglesia y a un desarrollo saludable de las costumbres cristianas".

Concluyó su oración con un ruego para que los corderos "que no forman parte del único rebaño de Cristo, pero que se honran con el nombre de cristianos, puedan encontrar la unidad en un solo pastor".

La voluntad de limitar los alcances del Concilio a una discusión sobre los criterios pastorales que se debían adoptar frente al mundo moderno tropezaba con dos obstáculos fundamentales: el laicismo decidido de la sociedad y la dificultad de llegar

69.- Alocuc. 14/XI/1960.

al mundo protestante sin ceder a las exigencias de una apertura que significara una pérdida cabal de sustancia religiosa.

El laicismo.

El laicismo es una actitud impuesta por la evolución del mundo moderno y cuya expresión más alta en términos conceptuales es la ideología. Negativamente el laicismo consiste en una posición de rechazo a todo cuanto pueda considerarse una inmisión de la vida sobrenatural divina en los sucesos y asuntos humanos. Como decía un documento que el Episcopado Italiano suscribió a poco de anunciado el Concilio, era difícil dar una definición del laicismo porque expresaba un estado de alma bastante complicado y propuesto bajo distintos rótulos y aparatos nocionales. Se descubría sí, como una línea general característica, una tendencia opuesta a las influencias ejercidas por la religión, siempre que el término religión se entendiera en un sentido positivo y revelado y no de una manera que diese lugar a una interpretación de tipo racionalista. Así el laicismo se dividía en dos actitudes fundamentales: una atea y la otra asistida por un cierto deísmo que, admitida la existencia de Dios y de las religiones, niega la acción vivificante de la Gracia.

El deísmo, en la actitud laicista mitigada, es compatible, a veces, con la acepción de la fe católica, pero siempre que ésta limite el ejercicio de sus funciones a lo que se considera la jurisdicción propia de lo religioso: actos litúrgicos, impartición de los sacramentos y predicación de la doctrina revelada sin ninguna pretensión de extraer conclusiones válidas para el orden social y político.

La conclusión del episcopado italiano no podía estar más conforme con la enseñanza tradicional de la Iglesia que Pío X resumió en una consigna: "*omnia instaurare in Christo*". El laicista niega el hecho histórico de la revelación, desconoce la verdadera naturaleza de la Iglesia, rompe la unidad de la vida cris-

tiana, para la cual es absurdo pretender separar la vida pública y la privada. Se abandona la distinción entre la verdad y el error teológico y con ella desaparece también la que existe entre el bien y el mal sobrenatural. Se extingue una clara noción de naturaleza humana y con ella desaparece una idea bien fundada del derecho natural y el de un orden exigido por el recto dinamismo moral del hombre.

Los Obispos italianos llamaron la atención sobre la nueva táctica adoptada por las cabezas pensantes del laicismo en sus esfuerzos por penetrar en el seno de la Iglesia. No atacaban de frente las posiciones tradicionales defendidas por la Iglesia, sino que con el pretexto de liberarla de los compromisos temporales impuestos por las viejas estructuras sociales, trataban de infundir en ella el fermento animador de las posiciones revolucionarias, para que de esta manera siguiera ejerciendo su dominio sobre las almas sin perder el rumbo de los cambios que se anunciaban como impostergables.

Añadían los Obispos italianos, con justa apreciación de la realidad, que el laicismo evitaba plantear sus posiciones en un sistema doctrinal preciso, porque prefería las actitudes nebulosas, así deslizaba en ellas el caudal de su sentimentalismo disolvente. De este modo movilizaba contra la férrea enseñanza tradicional de la Iglesia, las oscuras emociones de un cristianismo sensiblero donde la fe se pierde en la inconsistencia de las adhesiones filantrópicas y la caridad en la salsa lacrimosa de la humana misericordia.

> "Estos hechos —subrayaban— hacen la amenaza mucho más grave, porque bajo la apariencia de respeto a las creencias tradicionales del pueblo, se corroe el alma católica de la nación de un modo insensible pero gradual y constante."

Señalaban a continuación los rasgos más característicos de esta actitud, que desarrollaremos por nuestra cuenta dando de ellos la interpretación a que nos autoriza el tiempo transcurri-

do y la gravedad alcanzada por el progreso de los síntomas que recién se anunciaban.

No cabe ya la menor duda que la influencia del democratismo ha vulnerado hondamente la autoridad del Magisterio que funda sus justos títulos en la interpretación infalible de la revelación divina. La sospecha de que existe un proceso de maduración de la conciencia cristiana, impone al Magisterio una serie de recaudos prudenciales para exponer sus verdades, no fuere que la susceptibilidad de las masas, maduradas por los cambios revolucionarios de los últimos tiempos, viere en ella un paternalismo anacrónico que ya no tendría razón de ser.

Un "*mea culpa*" universal entonado a coro por los sochantres de todas las izquierdas delataba sin piedad, y sin necesidad, las culpas reales o inventadas que pudieron corresponder a los hombres de la Iglesia en un tiempo histórico sistemáticamente deformado por la óptica progresista. El tono nuevo de la inculpación es que ya no se hace desde afuera y en actitud de combate frontal, se hace desde adentro y asumiendo personalmente el peso de los supuestos crímenes como si el sentimiento de culpa naciera de una "toma de conciencia cabal" que el hombre redimido por Cristo adquiere, precisamente, en nuestro tiempo.

El "nuevo muro de los lamentos" se llenó de curas que gritaban más que los otros y desgarraban sus vestiduras reprochándose los crímenes triunfalistas de la Iglesia patronal y reclamando para sus pastores el paso obligado bajo las horcas caudinas del sistema revolucionario.

Los Obispos italianos tenían clara conciencia de que los laicos católicos carecían de una seria formación espiritual y teológica y esto, indudablemente, los colocaba en una situación de inferioridad frente a la crítica que se hacía eco, con razón o sin ella, de lo que consideraba obra de la ciencia y del progreso en general.

Advertían con alarmas la existencia de una publicidad omnipresente a través de todos los medios de comunicación masi-

va cuyo propósito más firme era demoler la consistencia espiritual del pueblo italiano para hacerlo fácil presa de los apetitos que la misma propaganda se encargaba de azuzar. Convertido el pueblo cristiano en masa se hacía cada vez más difícil transmitir un mensaje personal, un reclamo a la valoración de la vida interior y una incitación a la asunción de la responsabilidad de cada uno. La Iglesia se extrañaba de quedarse sin pueblo y de convertirse en un refugio de minorías. Para eludir esta consecuencia, que la jerarquía eclesiástica no se atrevía a considerar inevitable, se buscó la formación de promotores hábiles para poner el mensaje cristiano en condiciones de ser recibido y asimilado por las masas. Estos promotores, sacerdotes o laicos, estaban embebidos de sociología, psicología, politología y otras técnicas de inspiración ideológica indispensables para la formación espiritual de los nuevos públicos.

Por esa razón los Obispos italianos, mucho menos *"aggiornatti"* de lo que hubiéramos podido suponer por las conclusiones del Concilio, escribían en ese preciso momento "que algunos querrían, inconsideradamente, aplicar a la Iglesia los esquemas de la sociología profana, como si la definición de la verdad religiosa y el ejercicio de los poderes sagrados tuvieran que ser sometidas a la aprobación del laicado o al juicio de mayorías o minorías".

EL PROTESTANTISMO.

En todo aquello que respecta a la posición del protestantismo frente al problema de la unidad de la Iglesia en general y de la Iglesia Católica en particular, seguimos la exposición del historiador protestante francés E. C. Léonard en su *Histoire Générale du Protestantisme* editada por las *"Presses Universitarires de France"*. En la página 608 del tomo III enfoca los problemas actuales y señala con claridad la posición protestante en su sentido general.

M. Léonard reconoce que a pesar de las discrepancias fundamentales que separan protestantes y católicos, ha existido siempre, entre los primeros, un marcado atractivo por la consistencia y seguridad de la Iglesia en la unidad de su magisterio. Admite también que la Iglesia Católica no ha dejado nunca de interesarse en la existencia de "esos hermanos separados", con la intención evidente de llevarlos a su redil conforme a su concepto de unidad: un pastor, un rebaño, una sola verdad propuesta por el Magisterio Eclesiástico a la fe del creyente.

No obstante la existencia de estas buenas disposiciones, tanto los reformados como los católicos, no han dejado de reafirmar sus respectivas posiciones que son, con toda ecuanimidad, decididamente excluyentes.

> "El principio protestante —escribía Paul Tillich— ...contiene las protestas divinas y humanas contra cualquier exigencia absoluta referente a una realidad relativa, y se opone a la misma, aunque la efectúe una Iglesia que se diga protestante. El principio protestante es juez de toda realidad religiosa o cultural, incluyendo la religión y la cultura que se denominan a sí mismas protestantes. El principio protestante, fundamento y juez del protestantismo, no debe ser confundido con el absoluto del idealismo alemán ni con el ser de la filosofía antigua o moderna. No es en sí el concepto ontológico más elevado que derive de un análisis de la totalidad del ser, es la expresión teológica de la verdadera relación entre lo incondicional y lo condicionado y —expresado religiosamente— entre Dios y el hombre. Como tal le concierne lo que la teología llama fe, es decir, el estado espiritual en el cual somos aprehendidos por el poder de lo incondicional que se nos manifiesta como el fundamento y el juez de nuestra existencia." [70]

Resultaría algo muy difícil hacer coincidir este concepto de fe propuesto como principio fundamental del protestantismo,

70.- *La Era protestante*, Paidos, Buenos Aires 1965, p. 246.

con el sostenido por el Magisterio Eclesiástico cuando afirma: "que debe creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios, escrita o tradicional, y que son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio".[71]

La Iglesia Católica ha hecho esfuerzos conmovedores a partir del Concilio Vaticano II para acercar la distancia que la separa del protestantismo: abolió la indumentaria sacerdotal, algunos usos culturales, volvió a la Biblia, renunció al latín, modificó la liturgia tratando de borrar lo que había en ella de sobrenatural y sagrado, puso algunas verdades teológicas bajo la luz de la ideología, retiró las fórmulas autoritarias de su gobierno, dejó el anatema, admitió el pluralismo y la libertad religiosa. En una palabra se hizo todo lo protestante que se podía hacer sin negar los principios que constituyen la base de su naturaleza teonómica. M. Léonard acepta con parsimonia este esfuerzo generoso, pero reconoce que la discrepancia es mucho más profunda que "un problema de candelabros y casullas". Cita un párrafo de Aldolfo Monod extraído de su libro *Lucile ou la lecture de la Bible* escrito en 1842 donde dice:

> "La verdad es la unión con Dios; la unidad es la unión con los hombres. La verdad sin la unidad nos salvaría igual pero la unidad en el error nos perdería."

Es un juicio lapidario que tanto vale para los católicos como para los protestantes y que los primeros tienen hoy una fuerte tendencia a olvidar cuando abandonan, por accidentales, una serie de usos religiosos que son como los arquitrabes del edificio secular de la Iglesia. Monod anunciaba la única unidad posible, dentro de su irrenunciable principio protestante, y en la que po-

71.- *Denzinger*, nº 1972.

dría estar incluida la Iglesia Católica sin ninguna necesidad de renunciar a su propia fisonomía en busca de una unificación que el espíritu pluralista del protestantismo rechaza.

> "La unidad interior —escribía Monod— la de los espíritus, no es impedida por nuestra marcha, será el fruto necesario, porque el Espíritu Santo es uno. Ha prometido a todos cuantos lo imploran el socorro de su luz y esa luz es también una. Él nos muestra el camino de la vida y ese camino es uno. Inspira la caridad y la caridad es una. Revela un solo Dios verdadero, Padre de todos nosotros, un solo Señor salvador de todos y Él mismo se nos manifiesta como un solo Espíritu."

Nada mejor que una coincidencia espiritual en la aceptación de todas estas verdades para fundar las bases de una unidad que se podría llamar teológica, si este término no implicara también una serie de afirmaciones que el espíritu protestante no encontraría de su gusto. Por lo demás habría que ponerse de acuerdo en la acepción que debe darse a los términos para evitar los equívocos y ésta no es una faena muy fácil cuando se parte de dos posiciones filosóficas tan excluyentes como son el realismo y el idealismo. Creo que el ideal de "la iglesia invisible" tiene la consistencia de un sueño, con el agravante de estar expuesto en una retórica llena de ambigüedades.

Un Monod más cercano a nuestro tiempo, Wilfredo, distinguía detrás del catolicismo papal, el romanismo "y detrás de la comunidad espiritual una administración; detrás de la Iglesia un gobierno, un monarca absoluto que exalta un programa totalitario".

Y añadía, volviendo la discusión sobre los legítimos títulos de la Iglesia Católica para reclamar su descendencia apostólica: "¿Es o no exacto que Jesús haya fundado la Iglesia del Vaticano con todos sus dogmas o ritos actuales, explícitos o implícitos?" Su respuesta es: NO.

Así los títulos esgrimidos en favor por la Iglesia Católica para fundar su autoridad son falsos. Si el fundamento cede, todo

el edificio vacila y a nuestro Monod no le cuesta nada sacar la conclusión inevitable: "si el romanismo ha demostrado ser infalible en algo, es en su perseverancia en el error, infaliblemente".

Después de esta demostración de buena voluntad para con la integración ecuménica Monod pasa la larga cuenta de persecuciones y crímenes cometidos en el pasado por la Iglesia: cruzada contra los albigenses, torturas inquisitoriales, degüello de valdenses, masacres organizadas por la Contra-reforma, persecución a los hugonotes, sin que un "*¡Peccavi! pas même un ¡Erravi!*" haya surgido en el pecho de los autores de tantos desatinos.

Así el muro levantado por los progresistas para llorar sin fin las abominaciones católicas tiene en este protestante un juez implacable que no se deja emocionar por nada que no sea la destrucción definitiva de la "*Infame*". Cuando haya desaparecido la Iglesia Católica se podrá hablar de ecumenismo y tal vez de la unión, en las cumbres del espíritu, de todas las sectas que componen el invisible Cuerpo Místico de Cristo.

Léonard, historiador conciente y objetivo, sintetiza estos propósitos de unión cuando nos asegura que si los "protestantes pueden dejarse emocionar por la tendencia católica a un liberalismo de parada que recuerda el de la Reforma naciente, y el catolicismo puede también emocionarse por un cierto número de modalidades protestantes hodiernas que se aproximan a algunas puestas tradicionales de la Iglesia Romana, nos recuerda que no hay catolización del protestantismo, ni protestantización del catolicismo. Las cosas son mucho más profundas".

Que no hay una catolización del protestantismo es evidente, pero no lo es tanto que el catolicismo no haya cedido a una cierta influencia protestante o por lo menos liberal, que al fin de cuentas y sin hilar demasiado fino, es lo mismo.

Léonard tiene esperanzas de que el protestantismo tome clara conciencia de que es una versión laica de la religión. "Si es sensible, a menudo exteriormente y por razones estéticas, a ciertas solemnidades, el protestantismo está conmovido por el po-

der de sus hombres de fe, quienes, sin el socorro de las organizaciones eclesiásticas y muchas veces a pesar de ellas, han sabido dar el mundo el testimonio de sus vidas: las grandes obras y las grandes almas nunca le faltaron, aunque hayan sido condenadas por las iglesias o puestas en dificultades por ellas."

"Entonces, frente a las amenazas que acechan al protestantismo, atemorizantes o seductoras, declaradas o larvadas, nos preguntamos si no sería conveniente volver a una concepción laica de la Iglesia."

Diríamos que el principio de la sabiduría protestante es su temor al orden sobrenatural, a la presencia de lo sagrado como tal, porque en ese orden y en esa presencia se funda la autoridad de la Iglesia Católica y se incuban los males del fanatismo, la persecución, el orgullo clerical y el poder de atar y desatar que explica los anatemas.

Léonard, como en su oportunidad Tillich, ve los males porque atraviesa la Iglesia reformada "en la separación del pueblo y de la Iglesia y esto es una consecuencia de la falta de comprensión de los que debe ser el pueblo para la iglesia y la iglesia para el pueblo".[72]

El problema es parecido al que se planteaban los católicos cuando suponían que una nueva técnica pastoral apoyada en los medios de comunicación masiva y la destrucción de los límites que separan al sacerdote del seglar, colmarían el vacío que afecta la concurrencia de las masas a los templos.

El caso protestante es todavía más grave, porque cabe preguntarse si alguna vez tuvo pueblo en sentido estricto. ¿No es la decisión protestante una ruptura con las formas teonómicas de la sociedad sacramental que constituía el pueblo cristiano? Paul Tillich, en esa lengua un tanto singular que caracteriza su expo-

72.- *Op. cit.*, p. 631.

sición, lo decía con claridad cuando advirtió "que el nexo sociológico entre las iglesias protestantes y la pequeña burguesía y el feudalismo en Europa Central, su relación con los grandes capitales y los grandes hombres de empresa en Europa Occidental y en América; la oposición interna de las masas proletarias a las formas de vida e ideas características del protestantismo; la alianza política entre los partidos proletarios y los partidos católicos, y el rechazo a los representantes políticos de las clases trabajadoras por parte de los dirigentes de partidos respaldados en los círculos protestantes", son hechos que marcan con alguna nitidez las diferencias entre el pensamiento protestante y la mentalidad común de las clases bajas europeas. El protestante ha sido un burgués: por la conciencia de su autonomía de las estructuras religiosas con contenido social.[73]

Tillich reconoce que sin una elevada conciencia personal, la vida cristiana corre el peligro de perderse por el camino de una heteronomía enajenante, en la que se acepta una autoridad que impone la cesación de toda actitud crítica frente a cualquier pretensión de erigirse en norma indiscutida.

> "Todo genuino protestante —advierte— tiene en este sentido una responsabilidad personal. Todo protestante, todo hombre de siglo, todo sacerdote (en el protestantismo el sacerdote no es más que un seglar calificado) tiene que decidir por sí mismo la verdad, si una doctrina es o no es verdadera, si un profeta es falso o verdadero, si una potencia es divina o demoníaca. Ni siquiera la Biblia puede librarlo de esta responsabilidad, puesto que la Biblia es susceptible de interpretación personal: no hay doctrina, no hay profeta, no hay sacerdote ni poder que no haya reclamado para sí la sanción bíblica. Para el protestante la decisión personal es ineludible."[74]

73.- Ver Tillich, P., *La Era Protestante*, ed. cit., p. 243.

74.- *Ibid.*, pp. 326-327

Todo esto está perfectamente claro y en la línea del más puro protestantismo, pero lo que resulta difícil de comprender es en qué funda Tillich su esperanza en un despertar de la conciencia teonómica a partir del antropocentrismo visceral de la mentalidad protestante.

Estas reflexiones sobre la opinión protestante, tienen por propósito hacer ver las dificultades reales que acechaban a la Iglesia de Cristo cuando aceptó el desafío ecuménico y bajo la influencia de la iglesia católica americana, midió la posibilidad de un entendimiento con el mundo moderno y las diferentes sectas reformadas sin renunciar, totalmente, a los fundamentos de la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana.

MATER ET MAGISTRA.

El 15 de mayo de 1961 el papa Juan XXIII publicó la encíclica que lleva el nombre de *Mater et Magistra* y que el Instituto San Pío V publicó con un prefacio del entonces Cardenal Montini cuando todavía era Arzobispo de Milán. En la Introducción se señalaba la importancia del documento no solamente por su valor y su autoridad religiosa, moral y eclesiástica sino también porque trataba las cuestiones más importantes de la época con la intención expresa de aportar soluciones.

Recordaba Juan XXIII la permanente actualidad de los mensajes y documentos papales anteriores, con el evidente propósito de proponerlos a la atención de los católicos para que sirvieran de luz en su accionar sobre el mundo. Recordaba la oposición radical entre el comunismo y el cristianismo, advirtiendo contra la tentación de dejarse seducir por los programas minimizados del socialismo porque conducen, inevitablemente, a favorecer la solución colectivista totalitaria.

> "Es que en las condiciones y circunstancias presentes, un principio de orden económico y social enseñado por nuestros predeceso-

res, es el del derecho natural a la propiedad privada, comprendido en ella el de los medios de producción."

La razón de esta reiterada defensa es simple y no excede los límites de la experiencia histórica común: "los regímenes que no reconocen el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, no respetan las expresiones fundamentales de la libertad".

En esta defensa va incluido el reconocimiento de la variedad de talantes que convergen en la realización de un verdadero orden social y, al mismo tiempo, la alarma ante el proceso masificador que tiende a convertir a todos en proletarios, reduciéndolos a la esclavitud del aparato estatal.

> "Es necesario urgir la difusión de la propiedad en nuestra época en la que las estructuras económicas de los países se desarrollan muy rápidamente. Si se recurre con prudencia a las técnicas que han dado pruebas de más eficacia, no será difícil suscitar iniciativas para poner en movimiento una política económica y social que anime y facilite un amplio acceso a la propiedad privada de los bienes durables: una casa, una tierra, enceres artesanales, el equipo de una granja familiar, algunas acciones de empresas medianas o grandes."

Si se examinan estos saludables consejos a la luz de los principios propuestos por la ideología puede parecer el sueño de un pequeño burgués sentado candorosamente a la sombra del árbol solariego. ¿Tiene alguna posibilidad la granja familiar de entrar en competencia con los criaderos súper-mecanizados de la era electrónica? El Papa ha pensado en una suerte de retorno a las condiciones normales de la vieja vida paisana y no le ha parecido de ningún modo necesario aceptar la enfermedad del economicismo como un hecho incurable. Nos asegura que la función social de la propiedad privada no está abolida, como se tiene la tendencia a creer, tiene su raíz en nuestra naturaleza y ésta persiste en medio de los cambios traídos por el proceso de

la revolución burguesa y proletaria. Advierte, como cualquiera, todos los vicios que se oponen a la realización de una política restauradora, pero no sería el Papa si renunciara para siempre a reclamar los principios del orden porque están contrariados por el movimiento de la naturaleza caída.

En verdad la sociedad campesina, tal como todavía se conserva, crea en sus hombres el deseo "de escapar a un medio cerrado y sin porvenir; la sed de novedad y de aventura que afecta a la generación presente: la atracción de una fortuna rápida; el espejismo de una vida más libre, con el gozo de las facilidades que ofrecen las aglomeraciones urbanas. Debemos notar, sin embargo, y sobre esto no cabe la menor duda, que este éxodo es provocado por las condiciones deprimentes en que se encuentra el sector agrícola: se trate de índice de productividad, de la mano de obra, o del nivel de vida de las poblaciones rurales".

El resto de la encíclica desarrolla las grandes líneas de una verdadera política rural adaptada al mundo moderno. Si quisiéramos establecer un juicio de valor sobre sus alcances y sus limitaciones tendríamos que hacerlo en el terreno preciso donde se coloca. Más que una enseñanza sobre los principios universales de la relación de lo económico con lo moral y, a través de ello con lo religioso, es un conjunto de recetas prácticas para impulsar un mejoramiento de la situación campesina.

> "La persona humana —escribe el Papa Juan XXIII— encuentra en el trabajo de la tierra, estimulantes sin nombre para afirmarse, desarrollarse, enriquecerse, aun en el plano de los valores espirituales. Este trabajo debe ser concebido, vivido, como una vocación, como una misión, como una respuesta al llamado de Dios que nos invita a tomar parte en la realización de su plan providencial en la historia; como un compromiso a levantarse junto con los otros, como una contribución a la civilización humana."

Sin lugar a dudas todo esto es mucho para que un campesino lo entendiera así y sería menester cambiar la mentalidad de

la época para que alguien emprendiese el retorno a la tierra, provisto con estos criterios. No deja por eso de tener razón una vieja razón antañona, cuando nos dice "que los agricultores viven en el templo majestuoso de la creación, están en relaciones frecuentes con la vida vegetal y animal, inagotable en sus manifestaciones, inflexible en sus leyes, las que sin cesar evocan la Providencia del Dios Creador".

HACIA EL CONCILIO.

Juan XXIII tenía un gusto decidido por la acción directa. No contento con hacer sentir su presencia a través del magisterio escrito, pensó que convenía salir al encuentro de la crisis realizando un gran concilio ecuménico para poner en contacto el mundo moderno "con las energías vivas y eternas del Evangelio". Reconocía que la sociedad actual estaba caracterizada por un gran progreso material al que no respondía ningún progreso moral de la misma dimensión. Veía erigirse, frente a la Iglesia de Cristo, no ya el comunismo marxista "intrínsecamente perverso", sino eso que llamaban con cierta vaguedad, la existencia "de un ateísmo militante operando sobre el mundo".

No obstante observa con relativo optimismo una serie de síntomas que parecían favorecer la reflexión de los hombres y la toma de conciencia de sus propias limitaciones, inclinándolos a un proceso de colaboración más estrecha y "de integración mutua entre individuos, clases y naciones, hacia lo cual, en medio de las mil incertidumbres, parece marchar la familia humana".

Esto le hacía concebir firmes esperanzas en que una acción desplegada por la Iglesia en su plano universal, produjera frutos beneficiosos para todos los hombres y sirviera, al mismo tiempo, "para fortificar la fe de la Iglesia y contemplarse en su maravillosa unidad".

Si bien se mira la esperanza que guiaba la proposición papal abrevaba en dos fuerzas convergentes: una laica, constituida

por el movimiento del mundo moderno a un mayor acercamiento espiritual y otra sagrada, fundada en la difusión de las verdades reveladas. El Concilio ofrecería la oportunidad de reunir todos los "esfuerzos generosos y crecientes, hechos de diversos lados con el fin de reconstruir la unidad visible de todos los cristianos como corresponde al deseo del Divino Redentor".

Confiaba, quizá demasiado, en la buena voluntad de los hermanos separados, ante el ejemplo de claridad doctrinal que la Iglesia podía dar, para que volvieran a la casa del padre que los esperaba con los brazos abiertos.

En su *Discurso de apertura del Concilio* pronunciado el 11 de octubre de 1962 el papa volvió sobre la idea de que en "el presente estado de cosas, la buena Providencia, nos conduce hacia un nuevo orden de las relaciones humanas, que a través del trabajo de los hombres y a menudo fuera de sus expectativas, se orienta hacia el cumplimiento de sus designios supremos e inesperados; y todo, aún la diversidad humana, está dispuesto para el gran bien de la Iglesia".

Recordó en su Discurso a los sacerdotes que estaban en prisión por la causa de Cristo sin designar con su nombre el poder que así los oprimía para evitar, tal vez, que fueran reforzadas esas medidas punitivas con nuevas torturas y persecuciones, o, como otros suponen, porque deseaba la presencia del Patriarca ruso y ésta no ocurriría sin el compromiso expreso de no hablar mal del gobierno soviético.

El objetivo del Concilio era ver de qué modo "el depósito sagrado de la doctrina cristiana podía ser guardado y presentado de una manera más eficaz", habida cuenta de las "nuevas condiciones de vida introducidas en el mundo moderno y que han abierto nuevos caminos al apostolado católico".

Insistió nuevamente en el carácter pastoral de la convocación cuando confirmó "que el objetivo esencial del Concilio no es una discusión sobre tal o cual artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, discusión que obligaría a tomar con toda

amplitud la enseñanza de los Padres y de los teólogos antiguos y modernos. Eso se da por supuesto y como siempre está presente en los espíritus".

Pero añade a continuación "que una es la sustancia de la doctrina antigua contenida en el depósito de la fe y otra la formulación con que se la expresa: regulándose por las formas y proporciones, sobre las necesidades de un magisterio y de un estilo ante todo pastoral".

Se inclinaba con cierta benevolencia sobre los errores doctrinales cometidos antaño por nuestros hermanos separados y hablaba de usar más el remedio de la misericordia de aquél de la severidad, creyendo, no sin candor, que los hombres de hoy parecían mejor dispuestos a condenarlos espontáneamente. "En este estado de cosas —agregaba— la Iglesia Católica levanta en este Concilio la llama de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amante de todos, buena, paciente, llena de compasión y benevolencia para los hijos separados de ella."

Me imagino lo que podría pensar M. Wilfredo Monod ante una declaración de esta naturaleza hecha por el jefe infalible de esa institución que según su juicio categórico se había equivocado siempre.

PACEM IN TERRIS.

En *Mater et Magistra* el buen Papa Juan, como acostumbró a llamarlo la prensa convirtiéndolo así en una suerte de elemento internacional indispensable para una política de desarme moral, se había manifestado como una suerte de organizador de la economía bucólica. En la encíclica *Pacem inTerris* no solamente bregó por una paz justa entre las naciones del mundo entero, sino que también se metió decididamente en el mundo político con una sanción favorable al pensamiento liberal estimado "conforme a los datos de la naturaleza humana que las comunidades políticas están fundadas sobre una conveniente

división de poderes que corresponden a las tres funciones principales de la autoridad pública".

Cuando se estudia la influencia ejercida por la Iglesia Católica en el desarrollo de las naciones cristianas, se advierte que nunca canonizó una determinada forma de gobierno y dejó librada a la discreción de los pueblos cristianos la oportunidad y el criterio para establecer sus gobiernos de acuerdo con las tradiciones y los instintos de una historia particular. La división de los poderes es una manera perfectamente legítima de solucionar un problema de ejercicio efectivo del poder, pero no es la única y menos todavía la que mejor se acomoda a las exigencias de nuestra naturaleza social. Este reconocimiento póstumo del valor paradigmático de la ideología de Montesquieu es, por los menos, inesperado para quienes conocemos otros doctores de la Iglesia en mejores condiciones que él para inspirar una saludable opción política.

Nadie negó a la Iglesia el derecho a intervenir en el juego de las naciones para asegurar los beneficios de una paz justa. El Papa León el Grande solía decir que "el dominio que fue sometido por las armas de Roma era menos vasto que aquél sobre el que reinaba la paz de Cristo". La Edad Media, enorme y delicada, puede hablarnos con elocuencia de esta preocupación papal, pero en ningún momento la utopía pacifista sustituyó la sana vigilia con que los papas intervinieron en los procesos políticos dando indicaciones concretas a uno u otro príncipe para alcanzar la paz deseada. Lo nuevo en la encíclica *Pacem in Terris* es su voluntad de proponer ciertas recetas políticas como si por sí solas pudieran corregir las malas disposiciones de nuestra naturaleza caída y preparar el clima de eso que Kant llamó la paz perpetua.

Benedicto XV había dejado oír su voz durante la Primera Guerra Mundial anunciando "que era oficio del Pontífice Romano, establecido por Dios como intérprete y anunciador supremo de la ley eterna, proclamar que no le está permitido a nadie, por ningún motivo, violar la justicia y, de hecho, lo pro-

clamamos abiertamente, reprobamos con todas nuestras fuerzas las violaciones al derecho, donde quiera que hayan sido cometidas. Pero mezclar la autoridad pontifical en las disputas de los beligerantes no sería conveniente ni útil... El Pontífice Romano no debe ser de ningún partido... debe abrazar en su caridad a todos los que combaten. Padre del mundo católico tiene a cada lado de la trinchera numerosos hijos y es la salud de ellos lo que nos preocupa. No deben considerarse los motivos particulares que los dividen, sino el bien común de la fe que los une".

Colocado en la situación de indicar a los Estados beligerantes lo que debían hacer, sus consejos valían como una exhortación que no pretendía reemplazar la prudencia política de los gobernantes, únicos en condiciones de conocer los medios indispensables para lograr tales propósitos.

> "Es necesario que en ambos campos —decía el Papa— se consienta de buen grado en hacer concesiones aun al precio de sacrificios, para no asumir delante de Dios y de los hombres la enorme responsabilidad de continuar esta carnicería sin ejemplo y que si se prolongara, puede conducir a Europa a la decadencia de ese alto nivel de civilización a que fue elevada por la religión cristiana." [75]

Si bien se lee no hay en estas reflexiones ninguna concesión al espíritu de utopía. Las guerras, como las enfermedades, son cosas malas e indeseables, pero no se puede indicar con seguridad un medio apto para impedirlas sin caer en ilusiones que pueden ser mucho más peligrosas que las guerras mismas. El buen Papa Juan XXIII aconsejaba, como remedio infalible para evitar las guerras el desarme universal y especialmente el desarme atómico. Para ello se debía poner término "a las experiencias nuclea-

75.- Ambos párrafos pertenecen a sendas alocuciones pronunciadas el 15 de enero y el 6 de diciembre de 1915 respectivamente.

res hechas con fines bélicos porque pueden tener consecuencias fatales para la vida sobre la tierra".

Era claro como la luz del día. A su voz se agregaban el coro entonado por el Dean de Canterbury, Lord Russell y otros perfectamente dispuestos a que, con excepción de Rusia Soviética, todos los demás se desarmaran en aras de la paz. La dificultad estaba allí, en la existencia de alguien a quien la voz del Papa no llegaba en absoluto y que se consideraba a sí mismo el brazo armado del porvenir, de la historia y de la justicia social.

Ese alguien siempre existe y resulta un poco obvio hacerlo recordar en una ocasión tan seria como es la publicación de una encíclica, pero como el olvido de este detalle es prolijamente aprovechado por el detentor de ese peligroso privilegio, la convocación al desarme auspiciado por la voz del Pontífice hacía más eficaz la presión del cerco en torno a las naciones todavía cristianas. En pocas palabras creo que para evitar la agresión de un eventual atacante no es prudente desarmarse porque una prevenida vigilancia es, casi siempre, el único medio de mantenerlo en sus justos límites.

El buen Papa Juan iba todavía más lejos y llamaba la atención de los cristianos sobre la necesidad "de distinguir siempre entre el error y aquellos que yerran aunque tales yerros caigan sobre cuestiones morales o religiosas. El hombre perdido en su error es siempre un hombre y conserva su dignidad de persona humana a la que se debe respeto".

Nada más clásico ni conforme con la mejor tradición católica. Para asegurarnos podemos llegar hasta San Pablo: "*Interficite errores, diligite homines*", lo cual no significa que se deba castigar el crimen con un rotundo anatema y dejar suelto al criminal bajo el pretexto de que es una persona humana digna de todos los miramientos.

Un error en el planteo práctico de la convivencia no es poca cosa si se tiene en cuenta las consecuencias concretas que pudiere tener en la vida social. San Pío X decía con todo el peso de su doble autoridad religiosa y moral: "El primer deber de la ca-

ridad no reside en la tolerancia de las convicciones erróneas por sinceras que nos parezcan, ni en la indiferencia teórica o práctica para con el error en el que vemos caídos a nuestros hermanos, sino en el celo por su mejoramiento intelectual y moral."

Como esta opinión proviene de un santo y de un papa paternalista, en virtud de ambos anacronismos, se opone a la concordia que debe reinar entre los habitantes de este planeta quienes, para entenderse mejor, han renunciado a la santidad y a la paternidad espiritual. El Papa Juan observaba claramente que los errores teóricos sobre "la naturaleza, el origen y finalidad del mundo y del hombre" pueden coincidir con movimientos espirituales muy fecundos y aceptables en el terreno de lo económico, cultural y político.

La posibilidad de esta disyunción entre la teoría y la praxis contraría algunas de las verdades que hemos aprendido en la compañía de Aristóteles y Santo Tomás pero se puede decir también que contraría la enseñanza del mismo Marx que ponía, lo que él llamaba exigencias prácticas, por encima de eso que denunciaba como planteos teóricos. A su manera bregaba por la armonía que debe existir entre el cerebro y las manos, aunque pusiera la prelacía en estas últimas. Creer que de un conocimiento erróneo o deformado del orden real pueda resultar una acción práctica beneficiosa para los hombres resulta, por los menos, asombroso, cuando aparece en los escritos de un Papa.

Dejemos de lado la encíclica papal y la influencia que sobre el pensamiento pontifical pudo haber tenido la filosofía práctica de Maritain y "eso" que se ha dado en llamar la teología de Teilhard de Chardin. Cuando los últimos gobiernos fascistas fueron barridos por los ejércitos aliados surgieron como hongos una serie de movimientos "libertadores" que, un poco por todas partes, iniciaron la noble tarea de llevar al "paredón" a todos cuantos habían colaborado con los regímenes de autoridad. Muchos sacerdotes que temían verse comprometidos en una actitud de espontánea adhesión a tales gobiernos, con un

gran sentido de la oportunidad, iniciaron una suerte de purga mental y elaboraron, con la ayuda del *Humanisme intégral* de Maritain y otros libros precursores, un apresurado sistema que les permitiera capear con éxito los probables excesos de la liberación y enfrentar con algunas esperanzas muy humanas, un porvenir que veían demasiado oscuro si la Iglesia persistía en su doctrina tradicional.

¿No había asimilado la Iglesia a Platón y a Aristóteles que eran decididamente paganos? ¿Por qué no podía hacer lo mismo con las ideologías democráticas y marxistas? La hora histórica que se estaba viviendo lo imponía. ¿Es que se podía resistir sabiamente el condicionamiento impuesto a la conciencia por el paso irreversible del tiempo? El R. P. Louis Beirnaert en un artículo publicado en diciembre de 1945 en la revista progresista *Etudes* lo decía con la claridad deseable:

> "Hay que comprometerse en cristiano y rechazar sin más un anti-comunismo de clase, ese reflejo de miedo ante el peligro inmediato, de incapacidad para captar el sentido de la historia, y de contracción egoísta ante las justas aspiraciones de la clase obrera. Conocemos demasiado, luego de la ocupación, lo que se oculta de traición bajo la máscara de ese anti-comunismo."

A moro muerto: ¡Gran lanzada! Nuestro valiente padre descubría, enhorabuena, la necesidad de quedar bien con el comunismo que había hecho el mayor gasto en el proceso de la liberación y que parecía generosamente dispuesto a pasar por las armas a todos cuantos hicieran un poco difícil su tarea depuradora. El coraje nos obligaba a echarnos en los brazos de los triunfadores. La cosa no parecía tan fácil, porque si los católicos desconfiaban de los comunistas, estos últimos desconfiaban todavía más. Habían sido enemigos muchos años para que no encontraran sospechosas las razones de amistad descubiertas en la camaradería del "maquis".

"Se impone la necesidad de realizar esta paradoja —decía el Padre Beirnaert— trabajar a la vez con los comunistas y contra ellos: con ellos, es decir con el pueblo y la clase obrera que ellos representaban; contra ellos, es decir oponiendo un muro infranqueable a su voluntad totalitaria y a las consecuencias insidiosas de su táctica. Se trata, para emplear otra imagen, de uncir el caballo de Troya al carro del Estado, impidiéndole arrojar su cargamento. Se ve fácilmente la extrema dificultad de la empresa y la vigilancia permanente que requiere en todos sus puntos. Colaborar con los comunistas es hacerles un lugar equitativo en el seno del gobierno y emprender con ellos la realización de un programa preciso. Resistirles es responder a la propaganda por la propaganda, a la constitución de células por la constitución de células, a la organización y la disciplina por la organización y la disciplina.

"Actitud compleja —nos asegura— donde se debe cooperar y vencer, obtener una conversión y ganar en la prueba de fuerza."

Si mal no entendemos se trataba de ganarle a los comunistas en el difícil arte de embrollar las conciencias en el que pasaban por maestros pero, como decía Juan XXIII haciéndose eco tardío de estos antecedentes, si los católicos se convencen de que el comunismo debe ser colocado entre los movimientos políticos "que están de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana", resultará mucho más fácil una colaboración activa con ellos.

La encíclica que los declaró intrínsecamente perversos hizo su época, probablemente bajo la influencia del mundo capitalista o de otras no más santas propias del elenco autoritario tradicionalista.

El Ecumenismo no católico.

No cabe duda que las aproximaciones hechas por la Iglesia al mundo protestante encontró en éste un eco que podía variar

entre una decidida desconfianza y el deseo, expresado siempre en términos bastante equívocos, de prestar una cierta colaboración. El propio E. G. Léonard dedicó un Postfacio de su *Histoire Générale du Protestantisme* para aclarar la respuesta dada por los protestantes a esta intención de acercamiento.

Nos advierte, en primer lugar, que la acepción dada por los católicos al término ecuménico no tiene el mismo significado que aquél concedido por los protestantes. En la lengua reformada se llaman "ecuménicos" a los esfuerzos realizados por las diversas iglesias para superar las diferencias existentes entre ellas. En el léxico tradicional católico se trataba fundamentalmente de una reunión de todos los obispos con el Obispo de Roma.

Para los protestantes el ecumenismo supone que cada una de las iglesias concurrentes proclame su fe y establezca, al mismo tiempo, las condiciones de un diálogo posible con los representantes de las otras confesiones. El propósito es situar exactamente los motivos de cada creencia y descubrir aquello que tienen de común.

La Iglesia Católica, si nos atenemos a las formas de su posición tradicional, afirmaría simplemente los principios de su fe objetiva con el lenguaje y la autoridad que se arrogó desde siempre o entraría en una suerte de irenismo, bajo la unción de una dulce invitación —como decía el Pastor Bourguet— en donde se ha barrido la nieve del patio del castillo de Canossa y han adornado su portal con flores, pero Canossa sigue siendo Canossa.

El Consejo Ecuménico de las Iglesias Reformadas aspira a una unión entre una diversidad de credos y no tiene la pretensión de ser "*Unam, Sanctam, Catholicam*". La unión está en Dios y sólo de Él puede venir la inspiración de una convergencia en el pluralismo. En el Concilio Vaticano II fue una sola Iglesia la que convocó a todas las demás para que entren de nuevo en su seno y realicen la aspiración de una sola doctrina y de un solo pastor. Desde el punto de mira católico el Consejo Ecuménico

Protestante "debe ser visto como un movimiento hacia la unidad, ya realizada en la única iglesia de Cristo".

Estas son las puestas y no parece que el debilitamiento de algunas posiciones romanas o la renuncia de algunos usos y costumbres hayan cambiado excesivamente sus antiguas pretensiones.

Desde el punto de mira práctico Léonard observaba que el Concilio por un lado y la Asamblea de las Iglesias Protestantes por el otro constituyen la cristiandad de hoy y es en la perspectiva de esta cristiandad y aún más, en la perspectiva del jefe de la Iglesia que es Cristo, que ambas asambleas no pueden ignorarse, no pueden entablar relaciones solamente para decir que no se conocen. "Deben buscar —afirma nuestro historiador— la voluntad de Cristo."

Es muy probable que esa voluntad haya sido, desde el comienzo, la realización de una sola Iglesia con todas aquellas garantías que permitan la conservación de su unidad, pero esto no conjuga con el sentido protestante que reclama para cada uno la libertad de establecer su credo según una inspiración proveniente del Espíritu Santo.

Admitía Léonard el gran interés despertado por las primeras sesiones del Concilio en los ambientes protestantes que también, como los católicos, estaban divididos entre integristas por un lado y progresistas por otro. Entre estos últimos, es opinión del historiador reformado, que había un grupo de sentimentales especialmente sensibles a todos los encuentros y que llevados por impulsos vagamente generosos "ruegan con los que ruegan, creen con los que creen, van a misa con los que van a misa y son felices en esta confusión" donde todos los gatos son pardos. En el fondo coinciden con muchos católicos en la oscura nebulosa de su profunda ignorancia teológica.

Un folleto protestante titulado "Recomendaciones y Consejos en vista de un diálogo con el Catolicismo Romano" le ofreció un excelente esquema para colocar su reflexión en un cuadro doctrinario:

"Se sabe que el diálogo con el Catolicismo Romano se sitúa en un contexto eclesiástico doctrinal y espiritual que hace aparecer entre las iglesias de la Reforma y la Iglesia Católica divergencias fundamentales que no se pueden ignorar.

"Se recordará especialmente que la concepción de la unidad cristiana y la manera como la iglesia del Consejo Ecuménico busca manifestarla, difiere profundamente de la doctrina de la Iglesia Católica. Esta diferencia resulta de oposiciones irrenunciables en cuanto a la naturaleza de la Iglesia, la autoridad respectiva de la Escritura y la Tradición, la esencia del sacerdocio y la sucesión apostólica, la infalibilidad pontifical y la doctrina de los sacramentos.

"Es propio de un auténtico diálogo tener en cuenta la existencia de estas divergencias y de los problemas que nacen de ellas; pero también este diálogo, es el único que puede conducir todas las iglesias a la profundización doctrinal y espiritual apta para renovar los datos de esos problemas y manifestar una voluntad común de comprensión mutua y de búsqueda leal de la verdad."

Supone Léonard que dado el origen de este documento se puede considerar una exposición particularmente veraz del punto de mira del protestantismo francés.

Las primeras sesiones del Concilio crearon entre los protestantes una expectativa que alcanzó, en algunos casos, ciertas formas de expresión bastante exageradas. Uno de los primeros pastores reformados interrogados por los periodistas con respecto a su opinión sobre el Concilio, fue Oscar Cullmann. Conviene medir sus respuestas porque si bien revelan una buena disposición respecto al espíritu que reinaba en el Concilio, no dejaba de manifestar una escondida reticencia.

"Cuando decimos que estamos muy contentos —habría dicho el Pastor Cullmann— nos gustaría que ustedes no dijeran 'entusiasmados'. Porque estar contentos, mientras guardamos toda nuestra capacidad de juicio, tiene más valor para los acercamientos que una actitud entusiasta. Les agradecería también que en vuestros diarios no

pusieran títulos sensacionales cuando no hay nada sensacional que comentar."

La explicación dada por Léonard a estas palabras son todavía más significativas, porque si bien advierten signos de acercamiento de uno y de otro lado, son más aparentes que reales y si se observan con atención un poco engañadores. Nota en los católicos una mejor disposición para profundizar los estudios bíblicos y entre los protestantes una disposición más decidida por el estudio y el desarrollo de la liturgia. Señala la introducción de la lengua vulgar en el ejercicio del culto católico, la autorización dada a los sacerdotes para vestir ropas civiles y posteriormente la transformación de la liturgia eucarística conforme a las ceremonias realizadas por los religiosos protestantes de Taizé. Todo esto le sugiere a Léonard la idea de la gran influencia que esos religiosos reformados han tenido en el desarrollo del Concilio. Cita las palabras de un colega suyo que habría dicho: "Se tiene la impresión que son los hermanos de Taizé los que han informado al padre Santo sobre el verdadero objetivo del Concilio." [76]

Pese a las demostraciones de buena vecindad observadas en el Concilio, los protestantes seguían creyendo que se trataba de una asamblea "específicamente católica que se dio a examinar su vida propia y la posibilidad de una reforma en el ámbito de su jurisdicción". La posibilidad de un verdadero diálogo regocija al espíritu protestante pero no deja de reconocer que subsisten impedimentos mayores que siguen siendo profundos y graves: recuerda las proposiciones del *Syllabus* que condenan la libre elección de la religión; que permite a la Iglesia emplear la fuerza o reclamar la asistencia del poder directo o indirecto; que no admite la separación de la Iglesia y del Estado; que no reconoce el matrimonio civil; que no admite como verdadera

76.- Ver nota 2, p. 713.

otra religión que no sea la católica; que se opone a la libertad de cultos.

Otros huesos duros de tragar para los gaznates protestantes son: la infalibilidad papal adoptada por el Concilio Vaticano I contra todo cuanto podían esperar los protestantes; la doctrina sobre los matrimonios mixtos que terminan por forzar la conciencia del cónyuge no católico.

Esta doctrina es vista como especialmente escandalosa y se trae a colación la opinión del "teólogo católico" Hans Küng quien, dando pruebas de su ecumenismo, habría expresado el deseo de ver reconocidos los matrimonios mixtos realizados en las iglesias protestantes. "La situación actual —habría afirmado— en la cual tales matrimonios no son considerados válidos es trágica y perjudica tanto a los matrimonios como a la Iglesia."

Claro está que el punto crucial de todas estas diferencias lo constitutye el hecho de que la Iglesia Católica se considera Una, Santa, Católica, Apostólica, Romana y lo que es peor, la única verdadera. Lo volvió a decir el propio Juan XXIII en la apertura del Concilio, aunque luego consideró "que convenía adaptar su difusión a las necesidades de los nuevos tiempos".

Oscar Cullmann va un poco más lejos cuando le hace decir al Papa Juan: "que la doctrina de la Iglesia debe ser examinada y expuesta según los métodos de exploración y según las formas de expresión de las que se sirve el pensamiento moderno. Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina contenida en el depósito de la fe y otra cosa la forma con que ella se reviste".

Como no he leído esta expresión en un documento proveniente del espíritu y el cálamo del Papa Juan XXIII considero que puede ser una interpretación, mejor o peor fundada, del propio Cullmann. De cualquier modo me atrevería a preguntar: ¿Se puede creer que al ser revestida con un lenguaje tributario del inmanentismo moderno, de su progresismo, de su historicismo y de su democratismo la sustancia de la Iglesia permanecerá inmutable?

En la respuesta a esta pregunta se juega la coherencia de ese nuevo sistema religioso a que aspira la Iglesia conciliar. He repasado con alguna prolijidad las alocuciones de Juan XXIII con respecto al Concilio y no he encontrado el texto citado por Cullmann tan fuera de la línea que en la materia filosófica aconsejaron todos los papas, siempre fieles al espíritu del realismo clásico. No obstante debo reconocer que el sentido del párrafo citado por Cullmann se encuentra en el pensamiento teológico de los más preclaros capitostes del último concilio.

Otro grave obstáculo para un entendimiento entre protestantes y católicos es el culto tradicional tributado por la Iglesia Romana a María. El carácter dogmático de las definiciones sobre la Inmaculada Concepción, la Asunción y la Maternidad Divina (*Théotokos*) los hace irrevocables e inamisibles. Los protestantes los encuentran enormes y muy por encima de sus buenas disposiciones marianas.

EL PENSAMIENTO DE PABLO VI.

El Papa es para los católicos el portavoz de una sabiduría que tiene su origen en la Revelación Divina y que, como tal, se impone como una ciencia rectora para conformar con ella nuestro pensamiento y nuestra conducta. Por esa razón los intelectuales católicos se han sentido sorprendidos cuando advirtieron que el Santo Magisterio no hablaba solamente de Doctrina Cristiana sino que volcaba en su enseñanza las discutibles opiniones que habían venido a la luz junto con el pensamiento ideológico.

Por supuesto los creyentes buscaron excusar al Sumo Pontífice de la responsabilidad que le incumbía en la propagación de tales ideas y culpaban a quienes lo rodeaban, al padecimiento de una enfermedad que lo hacía actuar bajo los efectos de una droga. Hipótesis sin gran fundamento y que hablaba más de la

turbación de los buenos creyentes que de un conocimiento real sobre las circunstancias que impulsaban a Pablo VI a decir lo que decía.

No obstante esta advertencia, el acceso al trono de San Pedro de Pablo VI se realizó en pleno Concilio y bajo el fuego nutrido de una prensa y una publicidad de una indiscreción absoluta y a la que no se puede negar una dosis de presión muy significativa.

La personalidad del Cardenal Montini como Arzobispo de Milán era conocida por sus inclinaciones progresistas y su buena disposición para el diálogo con todas las corrientes más o menos rojas que surcaban el complejo panorama de la época. Por esa razón y otra muy importante que ligaba su formación intelectual a la ambigua filosofía de Maritain, fue unánimemente bien recibido tanto por los curas como por los laicos interesados en promover una amplia apertura hacia las puestas de la revolución.

El primer paso exigido por la nueva sabiduría pontificia es el reconocimiento que el mensaje de Cristo no puede llegar a las masas modernas si no se adecua a los medios de comunicación masiva y toma en préstamo algunas consignas ideológicas cuyo contenido armonice, en alguna medida, con las ideas de paz y cooperación activa que pueden discernirse como proyecciones sociales del Evangelio. El Papa propondrá la doctrina cristiana no ya como aquella que, revelada por Dios es enseñada a todas las naciones para su unión en una fe y un pastor. Como decía Tomás Molnar en un artículo aparecido en *Écrits de Paris* en enero de 1976:

"Roma tiende hacia un pluralismo en el que la Iglesia participe con pleno derecho y a parte entera, pero como una iglesia apenas reconocible porque toma la máscara de una ideología, de una vasta agencia social, de una garantía del mundo.

"En efecto —señalaba—, es la ideología del Papa pero no es ni puede ser la ideología de la Iglesia que debe ante todo, marcar su di-

ferencia con el mundo, conducir las almas a la salvación y no las naciones a la paz según la O.N.U., EE.UU. o Rusia." [77]

Interesa advertir que el Sumo Pontífice, como jefe de la Iglesia, no puede, sin turbar el ejercicio de su potestad espiritual, convertirse en el difusor de una ideología. Cualesquiera fueren las dificultades para alcanzar un deseable clima de paz entre los hombres la Iglesia no tiene por misión propia ese objetivo. Se comprende perfectamente bien las dificultades que existen para hacerse oír en el desconcierto de las opiniones, cuando se tiene la convicción de ser el depositario de la verdad religiosa, pero entrar en batalla como portavoz de una modesta receta pacífica y con la esperanza de lograr un sincretismo donde todas las voces concurran en una plegaria común de alabanza al Señor, es una utopía que muestra claramente su fragilidad con sólo detenerse a escuchar lo que opinan de esa probable unidad, los diversos convocados al concierto.

La ideología sostenida por Pablo VI apuntaba a un entendimiento con las diferentes corrientes políticas modernas, en especial con el liberalismo, la democracia y el socialismo, para ello tenía que admitir en su prédica una serie de principios que pertenecen por derecho propio al pensamiento revolucionario y que el magisterio de la Iglesia ha condenado en diversas oportunidades. Entre esos principios enumeramos "el advenimiento de una conciencia adulta", "la mayoría de edad de las masas populares", "el carácter progresista de un pluralismo de opiniones que manifiestan esa madurez" y por último "la necesaria compulsa de la opinión mayoritaria" para pergeñar una reforma, imponer una modalidad del Credo o modificar la liturgia.

Se callaba con cómplice discreción las mentiras que ocultaban esas consignas y no se mencionaba para nada los poderes secretos que en las cúpulas de todas las ideologías preparaban para

---

77.- "L'Idéologie Pontificale", *Écrits de Paris,* nº 354.

su propio provecho los mañanas que cantan. Daba la impresión, para quien observaba estas maniobras sin estar extraviados por los espejismos ideológicos o una obediencia a la persona del Papa más allá de toda crítica, Pablo VI sumaba su esfuerzo para la unificación de todos los hombres bajo la égida de un poder político pluralista y democrático.

Observaba Molnar que esta ideología, tan sutilmente manejada por el Papa, era apoyada, con menos sutileza, por algunos agentes de la curia deseosos de hacer una carrera en el curso de los honores revolucionarios sin escatimar algunas torpezas. Un Helder Cámara, un Camilo Torres, un Hans Küng o el obispo que reemplazó a Monseñor Mindszenty en el Primado de Hungría, eran el espejo un poco deformante donde se reflejaba la ideología papal. Era fácil, con el pretexto de hacer oír el mensaje evangélico por las masas degeneradas por la publicidad, meter en la doctrina todo el veneno de las mentiras inventadas para seducir y engañar a los hombres. De esta manera se sentaba plaza de moderno, se ocupaba un buen asiento en la mesa de los triunfadores y se obtenían votos y aplausos evitando cuidadosamente la posibilidad del Calvario.

No quisiéramos concluir esta sumaria apreciación de la actitud pontifical de Pablo VI sin advertir, de acuerdo con la opinión de Molnar, que el núcleo de las verdades fundamentales sostenidas por la Iglesia fueron conservadas: el Cristo como fundamento; la moral cristiana contra el aborto y el suicidio; un culto modificado al gusto protestante de Taizé pero donde todavía se sostenía, con menos vigor que antes, la Presencia Real y el Sacrificio incruento del Señor en la liturgia de la Eucaristía. Por supuesto que esto último quedaba un poco librado a la interpretación del sacerdote de turno que no siempre creía en la verdad de esos principios sobrenaturales.

Para el caso de los países católicos pasados bajo el yugo comunista se aconsejó una discreta colaboración con el gobierno con el propósito de mantener, dentro de lo posible, la tímida presencia de la Iglesia reducida a no ser más que un grupo to-

lerado, sin ninguna influencia fuera del ghetto en el que pervive la vida sacramental. Era muy poco para la que fuera medre de la civilización y demasiado, según el pensamiento del día, para quienes estaban destinados a una persecución sin tregua.

Como última palabra en la vida cristiana la tiene el miedo o el coraje, hubo que atenerse a lo que inspiraba el miedo y esperar de la Divina Gracia que en la hora del testimonio, diera el coraje necesario para enseñar la verdad.

ECCLESIAM SUAM.

Llamó la atención, aún entre los mejor dispuestos para oír en las palabras del Papa la voz de la tradición, el estilo novedoso inaugurado por esta encíclica, primera del pontificado de Pablo VI. Se partía del hecho, por lo demás evidente, de que no era una exposición doctrinaria sino una suerte de llamado reflexivo a los cristianos para que adquirieran "el sentido de la Iglesia".

Pablo VI se impuso la obligación de no hablar "ex-cátedra" para dar a esa meditación suya una latitud que permitiera el diálogo con los padres todavía reunidos en el Concilio. No obstante dejó en ella asentado su carácter de pastor universal puesto a la cabeza de la Iglesia. Se trataba, con este llamado de atención, de evitar el crecimiento peligroso de eso que se llamó la Colegialidad Apostólica.

> "Nos nos abstenemos deliberadamente de pronunciar en esta encíclica un juicio personal sobre cualquiera de los puntos doctrinales concernientes a la Iglesia y se encuentre actualmente sometido al examen del Concilio que hemos sido llamados a presidir: queremos en este momento dejar a tan alta asamblea la libertad de estudiar y de hablar y reservar nuestro oficio de maestro y de pastor, a la cabeza de la Iglesia y de Dios, para el momento de expresar nuestro juicio, muy felices si podemos presentarlo en todo conforme con la opinión de los Padres Conciliares."

Convenía, respecto al diálogo con los hermanos separados, apartar la idea, sostenida en primer lugar por los protestantes pero también por no pocos católicos, de suprimir la primacía papal definida ya por la Iglesia y propuesta como verdad de fe. Pablo VI fue, en este sentido, categórico:

"Tal pensamiento nos aflige, porque nos hace ver como si fuéramos nosotros, los defensores de la reconciliación, el principal obstáculo para alcanzarla, a cuenta del primado de honor y de jurisdicción que Cristo confirió al Apóstol Pedro y que nosotros hemos heredado de Él. ¿Nos dicen algunos que si se suprimiera la primacía del Papa la unión de las iglesias separadas con la Iglesia Católica sería más fácil?

"Queremos rogar a los hermanos separados que consideren la inconsistencia de tal hipótesis; no solamente porque sin el Papa la Iglesia Católica no sería tal, sino porque si el oficio pastoral supremo, eficaz y decisivo de Pedro, viniere a faltar en la Iglesia de Cristo, la unidad se descompondría, y se buscaría en vano recomponerla sobre principios que reemplazarán el único principio auténtico, establecido por el Cristo mismo: 'Habrá en la Iglesia tanto cismas como sacerdotes' decía ya San Jerónimo en su diálogo con los luciferianos."

La actitud dialogal de muchos padres conciliares llegaba, en algunos casos, a conceder a los enemigos de la Iglesia más de lo que era prudente y posible. Pablo VI empleó el término "diálogo" en su encíclica y procuró limpiarlo de toda adherencia comprometedora, pero guardó demasiado secreto el sentido y la significación que debía tener.

"Este concepto capital de la vida presente de la Iglesia —escribía— será el objeto de un estudio particular por parte del Concilio; nos, no queremos entrar en el examen concreto de los temas que tal estudio se propone para dejar a los Padres el cuidado de tratarlos con toda libertad. Queremos solamente invitarlos a hacer preceder este estudio de algunas consideraciones para que sean más claros los motivos que impulsan la Iglesia al diálogo, más claro el método a se-

guir, más claros los fines a alcanzar. Queremos preparar los espíritus sin poner trabas a los asuntos."

Prevenir, preparar los espíritus, podía significar cualquier cosa, aunque indudablemente el Papa trataba de limitar el ejercicio del diálogo a todos los hombres de buena voluntad capaces de aceptar, en alguna medida, la voluntad divina: "porque los sistemas de pensamientos negadores de Dios y perseguidores de la Iglesia, como el comunismo ateo, no son dialógicos". Y añadía: "Es por esa razón que con ellos el diálogo deja lugar al silencio. La Iglesia del Silencio se calla y no habla nada más que por su sufrimiento."

Con respecto a los hermanos separados decía con exacta apreciación de la doctrina tradicional, que no estaba "en su poder transigir a costa de la integridad de la fe y de las exigencias de la caridad".

Otros dos términos del moderno vocabulario ideológico que entraron en el lenguaje de Pablo VI fueron los de "conciencia" y "renovación". Fue opinión de los tradicionalistas que montaban guardia en torno a la pureza doctrinaria del idioma papal, que en esta encíclica trató de quitar a ambas palabras, toda connotación revolucionaria. Habló de conciencia pero no para entonar un "mea culpa" sobre supuestas equivocaciones pasadas, sino para convocar la luz sobre aquello que Dios exige de la Iglesia en el momento presente. Cuando el término renovación salió de sus labios fue para señalar el cambio moral y espiritual que todos los cristianos tienen la obligación de hacer en aras de su conversión constante y continua.

Pero así como los representantes del pensamiento tradicional trataron de interpretar sus palabras de acuerdo con la Iglesia de siempre, los modernistas procuraron usar la ambigüedad de ciertas expresiones para consolidar sus posiciones. Las vacilaciones de Pablo VI se hicieron tan famosas que el mote de "Hamlet" brotó pronto de sus allegados para confirmar sus titubeos entre el cumplimiento de sus obligaciones papales y su

adhesión a una ideología que lo acercaba demasiado a la mentalidad del mundo moderno.

En el año 1984, Julliard editó un libro del padre Juan Miguel Garrigues: *L'Eglise, la Société libre et le communisme* que, entre algunas opiniones muy discutibles, ofrece el doble interés de una acertada crítica al comunismo y de algunas inteligentes observaciones sobre el deslizamiento ideológico del lenguaje papal que conviene examinar para reforzar nuestras propias reflexiones.

Sostiene Garrigues que la Iglesia empleó siempre para hablar a los hombres dos tipos de lenguajes: el primero de ellos se inspira en el "*jus gentium*", el derecho natural y las obligaciones morales que discurren de los intereses particulares y colectivos de la vida personal y social. Esa manera de hablar busca su apoyo en los fundamentos naturales de la persona humana, la familia y la sociedad civil tal como pueden ser para todos los hombres de buena voluntad. La otra lengua toma su fuerza expresiva de la autoridad concedida por Nuestro Señor Jesucristo cuando se dirige a cada hombre en la libertad inalienable de su fe sobrenatural. En esta perspectiva la Iglesia, propone los instrumentos sensibles de la vida sacramental para que los creyentes se unan a Dios a través de esos vehículos de santificación.

Ambas formas del lenguaje eclesiástico se han revelado absolutamente inaccesibles a la acción destructora de la lengua ideológica. El primero porque se funda en la idea de un Dios Creador que ha hecho la naturaleza del hombre y ha construido sobre ella el orden de la sociedad civil, basado a su vez en el dinamismo de las virtudes cardinales.

Una oportuna cita de Pío XI coloca en su quicio esta perspectiva significativa:

"Es tiempo, decía el Padre Santo, de oponer al comunismo la verdadera noción de la ciudad humana, tal como la conocéis y tal como la enseña la razón y la revelación por intermedio de la Iglesia, *Ma-*

gistra Gentium. Por encima de todos los seres está el ser único, supremo, soberano, es decir Dios creador todopoderoso de todas las cosas, juez infinitamente sabio y justo de todos los hombres. Esta realidad suprema de Dios es la condenación absoluta de las impúdicas mentiras del comunismo.

"Dios le ha dado al hombre prerrogativas numerosas y variadas: el derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a los medios necesarios para existir; el derecho de tender a su fin último en la vía trazada por Dios (religión); el derecho de asociación, de propiedad, el derecho de usar esa propiedad. Como el matrimonio y el derecho a su uso natural son de origen divino, así también la constitución y las prerrogativas fundamentales de la familia han sido determinadas y fijadas por el propio Creador y no por las voluntades humanas ni por los hechos económicos... Al mismo tiempo Dios destinó al hombre a vivir en sociedad como lo exige su naturaleza."

Este lenguaje —comenta Garrigues— tan escolástico y seco como parece es el único que la Iglesia puede dirigir a los hombres sin peligro de recuperación ideológica. Se refiere a una realidad de la que todo hombre tiene experiencia y a un bien que busca siempre, cuando busca su bien propio. Admite también el autor, fundándose en la enseñanza secular de la Iglesia, que esta lengua es susceptible de una versión catequística popular sin perder hondura ni fuerza persuasiva, pero advierte, cuando el léxico teológico dirigido a todos los hombres se impregna de unción sacerdotal para beneficiar entidades como el Hombre, el Mundo, la Cultura o el Pueblo adquiere una turbiedad significativa en la que se mezcla lo concreto y lo abstracto, lo personal y lo sociológico como si las verdades de la religión estuvieron dirigidas a esas nociones colectivas y no al hombre en particular.

La acción de la Iglesia en la promoción social del hombre el progreso y la justicia pretende ser, en esta época, un servicio que la Iglesia realiza al margen de su función religiosa y redentora: "los derechos naturales de la persona parecen discu-

rrir de un proceso evolutivo adscrito a la historia y paralelo a la obra de la salvación en Jesucristo".

> "Según esta nueva lengua —añade Garrigues— hay en el hombre como una capacidad latente de autorrevelarse en la plenitud de su verdad. Por esta razón tales discursos no vacilan en hablar, usando el mismo término de fe en Dios, seguramente, pero igualmente de fe en el hombre..." [78]

Si aceptamos la existencia de ese proceso de promoción progresiva de la conciencia humana, el llamado personal a la redención que se debe efectuar por la concurrencia sinérgica de la Gracia santificante y la buena voluntad, se confunde ahora con esta otra redención que se cumple en un plano universal conforme al movimiento impreso en la dinámica misma de la historia.

Esta es la lengua de Teilhard de Chardin que ha abierto su picada en la maleza de la confusión contemporánea y alcanza con su influencia a muchos de los documentos emanados últimamente del Santo Magisterio.

78.- *Ibid.*, p. 88.

XII

La luz que viene del Norte

Martín Heidegger.

Hablar de un filósofo sin una referencia a los antecedentes biográficos que explican su pensamiento en las líneas más generales, es una manera de entrar en tema que no conviene a una meditación sobre el ambiente espiritual de una época y especialmente cuando esa reflexión no pretende exponer el pensamiento de un filósofo en un sentido muy técnico. Nos interesa, indudablemente, la filosofía de Heidegger, pero solamente en la medida en que sus principios han pasado a formar parte del modo de pensar de nuestro tiempo.

Hecha la afirmación nos asalta un escrúpulo: no queremos convertir nuestro temario en una vulgar crónica periodística que pase olímpicamente por encima de los puntos más controvertidos del pensamiento heidegeriano. Nos detendremos con

especial interés en las tesis que hallaron una cálida acogida en la literatura y en la teología incidiendo así en la formación de la conciencia contemporánea.

> "Nací —escribía Heidegger— en Messkirch (Bade) el 26 de septiembre de 1889 de Federico Heidegger, maestro tonelero que cumplía funciones de sacristán en su parroquia, y de Juana Kempf, ambos de confesión católicos."

La procedencia medio campesina, medio burguesa y además católica, marcaron el espíritu de Heidegger con un sello característico. Tendrá el campesino la viva nostalgia de un retorno al hogar, luego de la tarea realizada, para encontrar allí las condiciones de seguridad que supone la casa. Una casa en medio del campo, rodeada de árboles y todos los ingredientes de una desahogada posición rural.

Con respecto al catolicismo la cuestión fue más complicada, porque si bien puede observarse en la formación de Heidegger las preocupaciones escolásticas que lo indujeron a escribir un tratado *Sobre el problema de las categorías y la significación de Duns Scoto*, esta influencia filosófica se vio pronto sumergida en las corrientes intelectuales provenientes de la Alemania protestante.

En su pensamiento original, y en la medida que lo vaya purificando de las diversas influencias recibidas, poco se advierte de las antiguas formas del análisis escolástico, a no ser que se tome por tal su deseo de conocer el ser absoluto, por el camino de una total renuncia a las categorías ontológicas que fueron la gloria de la tradición católica medieval. El hecho de que su conocimiento se haya detenido con preferencia en Duns Scoto explica, en alguna medida, su desdén por las categorías ontológicas del escolasticismo y el deseo de buscar un encuentro con el Ser por otro camino. Sería un planteo inútil preguntarse cuál hubiere sido el *itinerarium* de Heidegger de haber conocido mejor el más riguroso y mejor templado pensamiento de Santo Tomás de Aquino. De hecho no lo conoció y el no haber mostra-

do ningún interés especial en estudiarlo es clara señal de una preferencia bien marcada.

> "Mis estudios universitarios —decía— comenzaron en el invierno 1909-10 en la Facultad de Teología de Friburgo. Lo principal de nuestro trabajo estada consagrado a la Teología, no obstante teníamos un buen tiempo para formarnos en Filosofía. Por ese tiempo y desde el primer semestre del año escolar los dos volúmenes de *Las Investigaciones lógicas* de Husserl se encontraban en una de las mesas del hogar teológico."[79]

Algunos años más tarde, terminada la Primera Guerra Mundial, Heidegger será asistente de Husserl, pero es opinión de algunos historiadores, cito el *Heidegger* de Jean Pierre Cotten, que Heidegger no fue propiamente discípulo de Husserl y que desde sus comienzos metía un contenido muy diferente en el orden de las categorías del autor de *Las Investigaciones...*

Cuatro años más tarde, en 1923, siendo profesor en Marburgo empleaba la fenomenología en un sentido muy diferente al que procuró darle su creador. Por ese tiempo comenzó a pensar en su obra más importante que tanto renombre debía darle dentro y fuera de Europa: *Sein und Zeit.*

Este trabajo coronó un esfuerzo reflexivo incoado en sus años de Friburgo bajo la apariencia de una inquietud teológica: más allá de la teología especulativa, encontrar una experiencia de fe vivida, experiencia propiamente cristiana y que estaría como ocultada por el aparato especulativo de la teología dogmática. Decir que era un ensayo de encontrar a Lutero en el punto preciso en que se entronca con la antigua fe común, puede parecer una inferencia excesiva, pero autorizada por un texto citado por Cotten en su *Heidegger*, ed. Du Seuil 1974, p. 24.

79.- PALMIER, *Les Ecrits Politiques de Heidegger*, citado.

"La foi Chrétienne primitive fait l'expérience de la vie dans sa réalité. Elle réside dans l'expérience effective, elle est cette expérience elle même."

Se trata, en todo caso, de hallarse frente el flujo puro de lo vivido en el tiempo, cosa que volverá a intentar cuando, luego de haber renunciado a la posibilidad de una auténtica metafísica conceptual, trate de, más allá del razonamiento, encontrar el Ser en su manifestación original y fontal.

Cuando rememoró las lecturas que pudieran haberlo influido en esta curiosa aventura del pensamiento, aseguraba que en 1908 había leído muy bien a Hölderlin y algunos años más tarde a Nietszche, Kierkegaard y Dostoievsky, sin descuidar a Hegel, Schelling, los poemas de Rilke y de Tralk y las obras completas de Dilthey. Si bien se piensa que a través de los grandes poetas y los filósofos de lengua alemana había entrado en contacto con las formas más altas del pensamiento protestante, salvo en el caso de Dostoievsky cuya problemática interpretó a través de la exégesis de Nietszche.

Durante los diez años transcurridos entre 1917 y 1927 no se conoce ninguna publicación importante proveniente de Heidegger, cuando en el último año de esta década apareció *Sein und Zeit* y dos más tarde *Kant und das problem der Methaphysik.* Con ellos le llegó la celebridad y una posición en el mundo intelectual europeo que reemplazaba, en alguna medida, aquella que había tenido Hegel en su tiempo.

El cuño irracionalista y a la vez dialéctico de su pensamiento fue señalado por todos los autores que lo leyeron con objetividad y fue inútil que Heidegger se defendiera contra ambas acusaciones diciendo que "el irracionalismo deformaba los fenómenos" y la dialéctica no era más que la expresión de ciertas dificultades filosóficas. Ambas aseveraciones están contenidas en *Sein und Zeit* y esto significa que Heidegger tenía plena conciencia de una probable acusación de irracionalismo y dialecticismo por parte de alguna crítica eventual. Gurvitch en su libro *Les tendences actuelles de la Philosophie Allemande* editada por

Vrin en 1930 afirma, a poco de iniciar su exposición sobre Heidegger que su propósito más evidente fue realizar una síntesis de irracionalismo y dialéctica en su fenomenología de la existencia humana. Lo irracional aparecía en sus conceptos de desamparo y malestar anunciados por la angustia frente al abismo que descubre la existencia auténtica cuando toma conciencia de su limitación y de su finitud.

Cuando Gurvitch escribió su trabajo sobre Heidegger éste no había dado término a su obra y sólo se podía vaticinar que por el camino del tiempo primordial limitado y bajo el sentimiento del desamparo, no se podía encontrar un absoluto que no estuviere fuera del análisis categorial y del que, en verdad, sólo se podía hablar en la lengua metafórica de los poetas.

No obstante, el análisis existencial emprendido en *Sein und Zeit* tenía por objetivo una aclaración del ser como tal y ésta tenía que suceder, lógicamente, a la dialéctica de la existencia banal y la existencia auténtica.

La existencia banal.

La fenomenología de la existencia elimina cualquier intento de una psicología reflexiva o filosófica en el sentido clásico del término. No hay yo ni potencia atribuible a una determinada sustancia. Lo que el hombre sabe de sí es un conjunto de referencias a los objetos que constituyen su escenario habitual. Frente a él encuentra un mundo de cosas, instrumentos, objetos de los que sabe solamente la utilidad que puedan prestarle o el uso que puede hacer de ellos para determinados propósitos o proyectos. El término mismo de "mundo" usado por Heidegger no responde a ninguna idea tradicional de orden cósmico que trascienda el ámbito de nuestra percepción sensible, sirve más bien para llevarnos a comprender la existencia humana en su referencia a la totalidad de las cosas que el hombre encuentra en rededor suyo. El mundo pertenece a la existencia, es algo de ella en

tanto ésta se define, precisamente, como ser en el mundo y como un preguntarse por las cosas que están en el mundo.

El primer paso de la conciencia es el descubrimiento de encontrarse mano a mano con las cosas, de estar arrojado entre ellas y usarlas en un esbozo de conocimiento y acción que no trasciende la realidad diaria. Una pregunta por las cosas que no quiere ir más allá del uso cotidiano que de ellas puede hacerse, es la característica de la existencia banal. Por supuesto esta manera de ser y de encontrarse con el mundo no puede provocar el descubrimiento de su dependencia metafísica y el hombre banal no solamente se niega a formular esta pregunta, sino que trata de eludir, tanto como le es posible, el enfrentamiento con la nada que parece ser la respuesta inmediata de su demanda por el ser.

A partir de esta experiencia de ser en el mundo *"In der Welt Sein"* tal como se ofrece inmediatamente a la conciencia sucede como si el "ser ahí" y el que se pregunta por la existencia tratara de esconder su propia experiencia y evitar la demanda capaz de ponerlo frente a la nada. Esta fuga no es explícita, incluso más, el hombre devorado por la convocación usual de las cosas elude la interrogación con sus exigencias existenciales para seguir adherido a la banalidad cotidiana que le ahorra la angustia.

Los que han estudiado el pensamiento de Heidegger con alguna seriedad llaman la atención sobre el hecho de que la banalidad no es simplemente la mediocre satisfacción de un utilitarismo sin luz metafísica, en ella ocurre el descubrimiento del ser como "ser ahí", *Dasein,* y aunque esto no implica una preocupación, *Sorge,* por la existencia, supone sí una caída en la frivolidad, la charlatanería y la facilidad que revela obstinación en mantener el dominio sobre las cosas y evitar los cuidados y solicitudes de la existencia auténtica.

El grado más bajo de la libertad es aquel en que el hombre se encuentra absorbido por al mundo y existiendo en forma impersonal y casi anónima. La existencia banal es inautenticidad.

A un grado de conciencia más agudo corresponde el del descubrimiento de que las cosas son y no son nada. La nada aparece, en este primer encuentro como la negación de aquello que una cosa es. Si pensamos el conjunto de todas las cosas como el mundo que es, la nada que asoma ahora como negación de toda la realidad es una experiencia que provoca esa resonancia en el fondo de nosotros mismos que llamamos angustia.

La angustia —insistirá Heidegger siguiendo en alguna medida el famosos análisis de Kierkegaard— no es el miedo, porque este último es el temor a un ente que surge de nuestro mundo y nos amenaza peligrosamente, pero que es susceptible de desaparecer de la misma manera y con la misma subitaneidad con que emergió. Lo que me angustia es el descubrimiento de la nada como inevitable desembocadura del ser y esta amenaza indiscernible no pesa como un peligro que se puede enfrentar y superar, sino como un abismo que se abre repentinamente a nuestros pies y amenaza con precipitarnos en él.

La angustia ante la nada que acecha la existencia nos revela, al mismo tiempo, nuestra situación fundamental. El hombre, o el "*Dasein*" se encuentra en el centro de una doble tensión, en la cual "la clara noche de la nihilidad de la angustia" nos muestra que el ser es y no es la nada.

La Angustia y la experiencia de la nada son las llaves maestras que usa Heidegger para mostrarnos el ser que se ofrece así como una experiencia peculiar, pero irreductible a una expresión conceptual.

Si la sustancia misma de la existencia humana es el tiempo, el hombre no puede experimentar la trascendencia sino a través de la revelación que hace la angustia de su nada. No siendo el ser ni un modo de ser (esencia), ni un existir como el "estar ahí" de los hombres, se podría decir que el ser es nada. Pero una vez más Heidegger no quiere rendirse a ese nihilismo que parece acecharlo desde el comienzo de su meditación y trata de

ver algunos senderos por donde se pueda transitar para alcanzar el ser.

> "Los guardias forestales y los leñadores conocen los caminos del bosque. Ellos saben lo que significa marchar a través de los árboles."

Los guardas forestales y los pastores están encargados, poéticamente, de revelarnos los secretos del ser. Tan bien como ellos, los hombres despertados por la angustia, conocen los caminos del bosque y son los encargados de velar por las palabras que conducen hasta el ser. "Naufragar en la verdad del Ser y en el Ser de la verdad no es una desgracia, sino el único don que le puede llegar al pensamiento desde el ser."

Sería ridículo pretender, en un par de páginas, dar una idea clara y terminada de un pensamiento que, en su intención de captar las concretas manifestaciones del ser en la existencia, hace casi imposible una formulación precisa. No obstante sus dificultades no dejó de influir en las corrientes protestantes y católicas de la nueva teología y a través de Jean Paul Sartre, en algunos sectores muy sofisticados de las corrientes espirituales de izquierda.

La pregunta que podemos hacernos es sobre la validez de su fenomenología existencial. ¿Es una descripción que afecta al hombre en un sentido universal o sólo vale para el hombre condicionado por la decisión economicista de reducir el mundo a una visión utilitaria? Es seguro que el hombre cristiano, como los guardas forestales y los pastores, conocía los senderos que conducen al encuentro con Dios en el claro oscuro de la fe y la experiencia religiosa, sin hablar del camino abierto por la metafísica clásica que permitía a la razón el acceso a la fuente del ser increado.

La visión del mundo impuesta por la espiritualidad burguesa ha destruido todas las señales religiosas y filosóficas de un tránsito que era casi habitual al hombre antiguo y al cristia-

no. ¿Es necesario tomar esa reducción como una situación natural e inevitable? ¿Inevitablemente debemos pasar por la angustia para poder construir sobre la derelicción total un sendero que no nos puede sacar del bosque?

Decía Urs Von Balthasar que el cristiano no tiene permiso para esa angustia, no tiene entrada en ella. "Si a pesar de eso es neurótico y existencialista, entonces le falta verdad cristiana, y su fe está enferma o es débil." Y concluye con una frase de San Pablo tomada de la *Carta a los Romanos* VIII, 12: "Hermanos míos no tenemos obligación para con la carne de vivir según la carne." [80]

HEIDEGGER Y LA POLÍTICA.

Jean Pierre Cotten se empeñó, con más tenacidad que talento en encontrar alguna afinidad entre el pensamiento de Heidegger y la ideología nazi sin alcanzar, por supuesto, a ser muy convincente ni lograr el propósito de su trabajo: una interpretación materialista dialéctica de la obra de Heidegger.

Nuestro profesor de existencialismo fue hombre de vida meditativa y un poco aislada. Fuera de sus clases y sus conferencias su contacto con la gente fue escaso y no se le conoce, antes de su rectorado en la Universidad de Friburgo, que haya pertenecido a ningún movimiento político. Con posterioridad a la caída del régimen hitlerista en Alemania, se comenzaron a buscar antecedentes con el evidente propósito de incoarle un juicio por colaboración y castigar así, eso que él era, un hombre al margen de las masas y con un sentido profundamente jerárquico del orden social.

En esta actitud separada y reticente no se distinguía de los otros miembros de la universidad alemana a partir de la mitad

80.- Urs VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Guadarrama, Madrid 1959, p. 76.

del siglo XIX. M. Trotignon, marxista de estricta observancia, opinaba que era toda la historia de la Universidad Alemana desde 1848, la que debía sentarse en el banquillo para responder de su "rechazo de la democracia".[81]

Ante los ojos de Jean Pierre Cotten tal faena llevaría mucho tiempo y probablemente fuera todo el liberalismo alemán quien debía sentarse en el banquillo de los acusados. Heidegger no era liberal y su discusión con Ernesto Cassirer marca el punto en que su visión de la filosofía se aparta de la tradición liberal hasta ese momento reinante en el ámbito de la inteligencia alemana. Heidegger rompe toda relación con el conocimiento objetivo y aunque esto no es hacer efectivamente política, Cassirer lo acusará de destruir la ética kantiana, sobre la que reposaba el viejo Estado alemán, y de hacer imposible la libertad.

> "¿Cómo es posible la libertad? Kant decía que no podemos concebir la pregunta de esta manera... Pero a eso me gustaría oponer la ética kantiana misma: el imperativo categórico debe ser tal que la ley propuesta no valga solamente para los hombres sino para todos los seres racionales en general."[82]

Era colocar la moral en el sendero luminoso de las verdades esenciales para conducir los estados a un entendimiento universal sobre la base inalterable de la razón. ¿Qué pretendía Heidegger con esa búsqueda crepuscular en la ambigüedad de las fuerzas oscuras desatadas por la angustia?

El liberalismo racionalista se movía en un clima de saberes objetivos y aunque el viejo orden de las esencias tradicionales haya sufrido dentro de él, una degradación de alcurnia lógica, hay siempre una razón cuya legalidad debe cumplirse para que el hombre alcance su libertad.

81.- TROTIGNON, *Heidegger*, P.U.F. 1965, p. 3.

82.- CASSIRER, E., *Débat sur le kantisme et la Philosophie*, p. 30.

Para Heidegger el hombre se encontraba bajo el poder de potencias creadoras originarias y como su conciencia es el lugar donde estos poderes se iluminan, el hombre no tiene una estructura esencial fija, es tan solo un proyecto. Bastaría que saliera de su aislamiento personal, de su particular derelicción y entrara en el destino de la historia alemana, para que el río turbio del movimiento nacional le impusiera una decisión capaz de fundar su proyecto frente a la nada. Lo que el discípulo francés de Heidegger hizo al meterse en el comunismo, ¿lo anticipó el propio Heidegger en su adhesión al nazismo?

Cotten, que lo ha escudriñado con el ojo de un inquisidor, encuentra en una frase que Heidegger dijo en un curso el año 1936 una suerte de declaración de que su propia meditación filosófica expresaría la auténtica verdad interna del nazismo. La frase de Heidegger se refería un tanto desdeñosamente a eso que publicitariamente pasaba por ser la filosofía nazi: "Eso que se encuentra en el mercado como filosofía del Nacional Socialismo, no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza del movimiento."

¿Sería su pensamiento la toma de conciencia profunda de la aventura nacional socialista? Cotten considera que esa fue la pretensión secreta de Heidegger, pero como los filósofos alemanes han navegado siempre en aguas oscuras resulta bastante arriesgado decirlo así, sin otras explicaciones. De cualquier modo el acta de acusación es pobre y fuera de que aceptó el cargo de rector en la Universidad de Friburgo y con él su adscripción al partido, consta que dejó constancia expresa de que no asistiría a ninguna reunión ni tomaría parte en las actividades proselitistas del Partido Nacional Socialista.

De cualquier manera no podemos dudar de que tenía sus esperanzas puestas en el destino que el nazismo daría a la nación alemana. La actividad desplegada por el Rector de la Universidad de Friburgo durante los años de su mandato y recogida posteriormente en su libro *Discursos y Proclamaciones*, da buen testimonio de ello.

Cotten admite gustosamente que en todos estos trabajos falta la nota racista, pero advierte también que ésta no era imprescindible para una concepción totalitaria del Estado y se permite calificar la filosofía de Heidegger "como una ontología de la práctica política fascista".

Todavía hay algo más gracioso en esta acusación y es la prueba negativa que da sobre el fascismo de Heidegger: no hay en él ni el menor indicio de que haya usado una categoría materialista dialéctica, con lo cual demuestra que la realidad histórica no es tenida en cuenta para nada. Como expresión de la fe de M. Cotten es un testimonio conmovedor, no así de su objetividad para enfocar el pensamiento de Heidegger.

Todavía M. Cotten nos ofrece una prueba más de su sutileza cuando, haciendo un uso caprichoso de las nociones heideggerianas, nos asegura que para el autor de *Sein und Zeit* la revolución nacional socialista fue el cambio para un auténtico "*Dasein*" en donde el "Führer" sería el cristalizador de la unidad del pueblo alemán en busca de su destino.

BULTMANN.

El protestantismo, para salvar la fe subjetiva del empuje arrollador de la razón crítica tuvo, inevitablemente, que ponerse al amparo de las fuerzas irracionales que irrumpía del vitalismo y daban, contra toda reflexión inteligente, un poderoso respaldo a las múltiples sinrazones de la existencia.

Creer, para Lutero, era creer en mi salvación y esta certeza no podía provenir de ninguna argumentación sino de la fuente misteriosa de la Gracia divina que entraba de rondón en el alma de sus elegidos y los señalaba para siempre por énfasis particular que ponían en sentirse salvados. La lectura de la Biblia tenía por motivo principal adquirir y corroborar esa certeza. Por esta razón, entre los protestantes, leer la Biblia era siempre como una entrada a tientas en una casa misteriosa, en donde se

esperaba encontrar una mano amiga que tomara de repente una de las nuestras y nos introdujera por sus secretos corredores.

La alta crítica bíblica pudo demoler la fe tradicional de muchos protestantes pero no les impidió encontrar expuestos en las Escrituras los fundamentos racionales de una religión natural cuando su inclinación a las explicaciones fáciles era muy fuerte, cuando no sucedía así, encontraban muy pronto, sin negar el valor de las nuevas exégesis, el camino del sentimiento religioso, de la intuición emocional y esa experiencia del nacimiento del ser en la conciencia del hombre angustiado, para sostener la subsistencia de la fe subjetiva en el naufragio de la razón iluminista.

En los católicos no podía suceder lo mismo: derrotaban a la alta crítica en su propio campo de observaciones sin retroceder una pulgada en la línea de sus afirmaciones dogmáticas o eran derrotadas por ella y caían, como Renan, en una incredulidad manifiesta o en la irénica manía de salvar a Jesús de la catástrofe atribuyéndole una personalidad borrosa para preservar tantos recuerdos pueriles de una negación total.

Heidegger, a pesar de sus raíces católicas, fue un pensador protestante y sólo entre los teólogos sostenedores de la fe subjetiva pudo tener un eco saludable y duradero. En el catolicismo lo tuvo por contagio, por esa suerte de complejo de inferioridad que ha llevado a muchos teólogos católicos a adoptar categorías protestantes como si éstas pudieran servir para reforzar los fundamentos de la fe objetiva.

Entre los años 1924 y 1928 Bultmann fue profesor en Marburgo junto con Heidegger y desde ese momento hubo entre ellos un profundo entendimiento que influyó poderosamente en la teología y la exégesis de Bultmann. Éste había llegado muy pronto a la convicción de que el mensaje bíblico estaba escrito en un lenguaje que empleaba un léxico nocional propio de su época y su momento histórico. Desmitificar la revelación significó para él, la necesidad de quitar al mensaje religioso una

manera de entender y comprender la realidad tributaria de una época determinada. No entendió el mito con todos los recaudos con que hoy trata de comprenderlo la mitología especializada, lo entendió como a una narración que en forma de imágenes y símbolos concretos expresa un contenido religioso de alto valor espiritual.

Sería erróneo suponer que Bultmann, más allá de las naturales torpezas de una lengua espontáneamente cosista, buscara en la Sagrada Escritura, un contenido de verdades racionalmente transmisibles. "Comprender —nos dirá en *El problema de la Hermenéutica*— es recrear personalmente, un encadenamiento de pensamientos vivientes."

Si nos atenemos al sentido de la expresión con ella desaparecen casi todos los problemas planteados por la exégesis de la alta crítica y sin dejar de aceptarlos en su propio nivel, se abre un amplio crédito a todas las posibilidades de la inspiración religiosa. Bultmann, a semejanza de lo hecho por Heidegger en el campo de la historia de la ontología, ha iniciado una destrucción completa de la exégesis como ciencia histórica.

Si ponemos nuestra atención en los documentos que constituyen el elemento indispensable para la formación de la exégesis, observaremos, ante todo, que se trata de una posibilidad de la existencia humana, porque no expresan solamente los conocimientos de su autor, sino también su posición existencias en un momento determinado de su vida. Por esa razón "la clave de un texto nos será dada recién con el conocimiento de ciertas posibilidades de existencia."

Toma como ejemplo una fórmula rabínica donde se afirma "que el Dios invisible se hace visible en la hora de la muerte". Esto, afirma Bultmann con gran tino, es imposible de ser comprendido para quien no sepa lo que es la muerte.

Se puede conocer la muerte desde muchos puntos de mira y cada uno de ellos puede decirnos algo de su realidad sin que la muerte aparezca ante nosotros con toda la gravedad de su peso existencial. Y volviendo sobre una idea extraída de Heidegger y

de Rilke, nos dirá que quienes están más cerca de saberlo "son aquellos que han estado más atentos a su misterio. Cuando alguien oye hablar de la muerte o de la vida, del pecado o de la gracia, oye hablar de su propia vida a la cual todo eso pertenece y sin lo cual no comprendería nada. Lo que un texto me hace comprender no son cosas notables, ignoradas hasta ese momento, abre mis propias posibilidades... habla de mi propia vida o no dice nada".[83]

No es ninguna novedad para nadie enterarse de que conoce bien todo eso que él es y sin eludir ninguno de los complicados elementos que pertenecen a la situación que se vive, conviene recordar que el mensaje tiene un contenido real y objetivo, hace referencia a ciertos hechos que pueden ser comprendidos como acontecimientos que suceden en la vida de todos ¿por qué suponer que el valor significativo de los términos concluye en el despertar de mis propias posibilidades?, ¿por qué razón al leer en el N. T. sobre la resurrección de N. S. Jesucristo debo entender otra cosa que ese hecho extraordinario por mucho que me asombre su realización?

En un caso así es cuando la sabiduría existencial de Bultmann ofrece una exégesis donde procura conciliar la ciencia que niega la posibilidad de que un muerto vuelva a la vida, con la fe que la admite; para no caer en groseras contradicciones trata de salvar la fe dando a la resurrección de Cristo un valor simbólico, que él llama esjatológico y para cuya exposición San Pablo usa un mito gnóstico.

Respiremos un poco y veamos por partes este extraño embrollo: no hay resurrección de Cristo en el sentido real del término, porque la ciencia nos dice que nadie puede resucitar una vez que ha muerto. Esto es claro y terminante y podríamos quedar así, pero resulta que Cristo vive efectivamente en la

---

83.- *L'Apport de la Théologie dialectique á la science du Nouveau Testament*, Aubier, París 1955, pp. 94 y ss.

conciencia del creyente y como esto es también un hecho que puede ser registrado merced a la hermenéutica existencial, conviene que lo tomemos en consideración y superpongamos a la exégesis científica esta otra que no sé muy bien a qué especie pertenece, pero por lo que dicen sus promotores puede ser filosófica. De esta manera Cristo no ha resucitado y ha resucitado al mismo tiempo pero bajo distintas relaciones. El principio de no contradicción parece quedar a salvo en tanto la resurrección es un acto de fe que nada dice de un hecho real, pero habla claramente de su magnitud subjetiva existencial.

El no habernos educado en un clima protestante nos hace un poco lerdos para comprender los extraños matices de este pensamiento. Creemos que se trata simplemente de la alta crítica racionalista mechada con algunos ingredientes de procedencia existencialista para explicar, no el hecho histórico de la resurrección real de Nuestro Señor Jesucristo porque éste es tal como lo provee la crítica científica histórica, sino su sobrevivencia en la fe del creyente que parece quedar librada a una disciplina especial que para el caso puede llamarse teología o filosofía, siempre que ambas nociones acepten una significación que nada tiene que ver con aquella provista por nuestra tradición intelectual. De este modo queda a salvo la interpretación científica y racionalista del hecho y, al mismo tiempo, la posibilidad de que ese hecho, sin dejar de ser lo que es, asuma en nuestro espíritu una perspectiva existencial inédita, una suerte de vida "a posteriori" que proviene, en parte, del énfasis con que la hacemos nuestra y, en parte también, de la fuerza con que Cristo vivió su muerte en la cruz y se ofreció por los pecados del mundo. Esta última interpretación corre el riesgo de ser para la ciencia demasiado misteriosa y para la fe viviente muy poca cosa.

Bultmann no se arredró ante una versión de esta naturaleza y nos dijo con toda claridad de qué era capaz, "que sería un nuevo error levantar la cuestión del fundamento histórico del Mensaje, como si éste tuviera necesidad de probar su bien derecho. Sería querer fundar la fe en la palabra de Dios sobre la

base de una investigación histórica. La palabra del mensaje nos encuentra como palabra de Dios; no le podemos hacer cuestión sobre sus justos títulos, es ella quien nos pide si queremos creer o no; pero si ella nos cuestiona de tal manera, es porque nos ofrece creer en la muerte y en la resurrección de Cristo como acontecimientos esjatológicos y nos abre al mismo tiempo, la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos".[84]

La fe que nos permite comprender el mensaje es la fe pascual y ésta no es otra que el surgir de la fe en el resucitado. Este acontecimiento no pertenece a la historia, lo que es posible captar históricamente es la fe pascual de los primeros discípulos, pero el cristianismo que cree en la Pascua de resurrección no se interesa en estos aspectos que dependen del historiador, se interesa en la acción de Dios que se cumple en el advenimiento de la salud por la cruz.

Odette Laffourcriére, en la introducción francesa a estos trabajos de Bultmann se detiene también en este punto que considera esencial para la fe, porque, como dijo San Pablo: "Si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana."

Reconoce la traductora que un debate con Bultmann se complica "por la ambigüedad de su pensamiento y sus expresiones". Si llevamos hasta sus últimas consecuencias esta teología paradojal se podría decir que para Bultmann Cristo no tuvo ninguna necesidad de resucitar para ser efectivamente resucitado. Alguien complicado en el ejercicio del apostolado cristiano, tendría algunas dificultades para hacer entender a sus oyentes una afirmación de esta naturaleza.

Aunque repitamos una idea anticipada en el comienzo de esta reflexión sobre Bultmann, la teología protestante se define más por el esclarecimiento de las profundidades de la fe subjetivas, que por el estudio de los principios dogmáticos propuestos el creyente por la Iglesia. Bultmann, fiel a esta perspectiva,

---

84.- *Nouveau Testament et Mythologie,* ibid., p. 180.

asegura que no existe una dogmática normativa en el cristianismo tal como él lo entiende. La faena teológica consistiría en desarrollar la inteligencia sobre Dios y como consecuencia la del hombre y la del mundo que la fe propone. Las ideas teológicas en la perspectiva de nuestro pensador "son concebidas y explicitadas como pensamientos de fe, es decir como pensamientos en los cuales se despliega la inteligencia creyente sobre Dios, el mundo y el hombre".

Por la apariencia se podría suponer que se trata de un análisis psicológico, pero como al mismo tiempo la fe creyente se da en un lugar y un tiempo dados, lo que puede haber de psíquico se complica con un examen de la situación concreta que acredita el uso de la fenomenología existencial. Bultmann tenía conciencia de las dificultades que se presentaban en su indagación y en un artículo titulado "*Foi, predicattion et théologie*" lo dice con claridad:

> "Si presentar científicamente las ideas teológicas del *Nuevo Testamento* significa presentarlas como el desarrollo en el creyente de la inteligencia en sí, entonces no es el objeto de la fe lo que uno expone, es la fe misma en su interpretación de sí. Ahí reside la dificultad de esta exposición, ¿se puede considerar la fe sin observar al mismo tiempo eso en lo que ella cree?, ¿sin captar su objetivo?".

Adrede dejamos nuestra reflexión en esta pregunta, porque en realidad ella resume, con toda justicia, la inquietud de cualquier creyente que busque en la teología un poco de luz para iluminar la fe.

RAHNER.

Era muy difícil para los católicos abiertos al diálogo con el protestantismo resistir la sugestión de esa lengua poética y las sombras misteriosas que tales palabras abrían a la imaginación.

Los libros escolásticos perdieron el atractivo de sus fórmulas precisas y el existencialismo impuso otro claro oscuro el propio de los misterios que la teología tradicional trataba de iluminar.

Hans Küng, discípulo abusivo de Rahner, parecía pensar en Bultmann cuando escribía que "nosotros encontramos el testimonio y el mensaje original en los escritos del *Antiguo* y el *Nuevo Testamento.* Cualquier otro testimonio de la tradición eclesiástica, aún el más rico y solemne, no puede hacer otra cosa que gravitar alrededor de este testimonio primero sobre la palabra de Dios; hay que interpretar, comentar, explicar y aplicar ese documento original según una situación histórica siempre diferente".[85]

Karl Rahner nació en Friburgo de Brisgovia en el año 1904. En 1949 fue profesor de Teología Dogmática y de Historia de los dogmas de Innsbruck. Desde la cátedra intentó renovar las fórmulas dogmático-teológicas de la antigua escolástica tomando en préstamo al existencialismo gran parte de su léxico conceptual. De esta aventura intelectual tratamos de dar un breve resumen, tomando como punto de partida sus *Escritos teológicos* publicados en español por las ediciones "Taurus" de Madrid.

Para Bultmann, Tillich y otros eminentes teólogos protestantes, la idea de una revelación que Dios hace al hombre en forma directa y sobrenatural, pertenece al orden de los mitos y debe ser radicalmente desechada si queremos dar cuenta y razón del fenómeno cristiano en términos accesibles al hombre moderno. De otro modo, como dijo muy gráficamente Tillich, el hecho cristiano sería como una piedra caída directamente del cielo sobre la tierra.

Para desmitologizar el cristianismo en su fórmulas tradicionales se ha convenido en inventar el mito "del hombre moderno", cuya coincidencia madurada en la práctica de las ciencias

85.- Küng, H., *Chiesa,* Ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 37.

positivas y la frecuentación publicitaria de las consignas ideológicas lo hace impermeable al conocimiento directo o indirecto de las realidades invisibles. Desgraciadamente un teólogo católico no puede rechazar lo sobrenatural sin negar la gratuidad de la Gracia Santificante. Rahner, piloto ejercitado en la navegación entre escollos y muy hábil en el uso de una lengua voluntariamente sibilina, se empeñará en mostrarnos, sin decir explícitamente que la Gracia no es un don gratuito de Dios, cuáles son las exigencias naturales que la hacen posible. Hans Küng, el discípulo encargado por el diablo para sacar las conclusiones implícitas en su pensamiento, lo dice con la claridad necesaria en su *Encarnación de Dios*:

> "En la teología católica más reciente, es Karl Rahner quien, como en otros lugares y con un coraje intelectual ejemplar y vigorosa fuerza de pensamiento ha abierto nuevos horizontes y confrontado la cristología clásica con el pensamiento moderno. El espíritu insigne que planea en el fondo de esa profundización —conduce con rigor conceptual— de la cristología clásica (calcedónica escolástica) hasta su más honda versión conceptual, no es otro que Hegel. (Rahner sufre también la influencia de Heidegger). Los esfuerzos esporádicos por alejarse de Hegel —en afirmaciones secundarias—, no hacen más que subrayar este hecho. Rahner se propone esclarecer teológicamente, siguiendo su toma de posición trascendental, las condiciones de posibilidad de una encarnación."[86]

Nuestro Señor Jesucristo, si quiere efectivamente ser el "Verbo Encarnado" tendrá que esperar los resultados especulativos de Rahner que conducido por ambos padres de la Iglesia, Hegel y Heidegger, demuestre la posibilidad de ese hecho misterioso. Por supuesto tal demostración tendrá que plegarse a una buena cantidad de exigencias metodológicas que, com-

---

86.- Ed. cit., pp. 643-644.

plicándola mucho, la hará inaceptable para una mayoría de creyentes católicos que padecen los encantos de una conciencia anacrónica.

El Cardenal José Siri que lo estudió con algún detenimiento, nos asegura, en su libro *Gethsemani,* que a pesar del carácter a la vez "fluido e inaprensible" de la exposición de Rahner, la idea de lo sobrenatural necesariamente ligado a la naturaleza humana supera las proporciones, bastante sospechosas, del R. P. Henry de Lubac y cita para muestra este párrafo extraído de uno de los escritos teológicos donde se ocupa del asunto:

> "El hecho de que el hombre esté íntimamente ligado y ordenado a la Gracia, es de tal modo constitutivo de su naturaleza que no se podría pensar en una sin la otra. ¿El concepto de una pura naturaleza es irrealizable? Es el punto en que debemos desechar abiertamente la concepción considerada como tal y adoptada por la 'nueva teología'. *Humanis Generis* da a este respecto una enseñanza no equivoca."

En este pasaje —denuncia el Cardenal Siri— Rahner rechaza la idea sostenida por la "nueva teología" de que la naturaleza humana comporta una disposición determinada a la Gracia. En un párrafo posterior afirma que de la íntima esencia de la Gracia no discurre una disposición que pertenezca a la naturaleza humana. No obstante escribe a continuación: "Se puede aceptar tranquilamente el concepto de '*potentia obedientialis*' rechazado por el Padre de Lubac. La naturaleza espiritual del hombre debe estar hecha de tal manera que posea una apertura hacia ese destino sobrenatural, pero sin exigirlo incondicionalmente. No puede considerarse esta apertura como una simple contradicción, sino como una determinación íntima, pero no condicionada."

Si se leen los párrafos sucesivos con cierta precaución se advierte que en el primero rechaza la hipótesis de una disposición natural a la Gracia admitida por la teología nueva; en el segundo rechaza que haya en la Gracia algo que pertenezca a la na-

turaleza humana; en el tercero admite la existencia de una potencia obediencial que permite comprender existencialmente la vida sobrenatural. Es decir que en este último párrafo admite lo que rechazó en los dos anteriores, porque al fin hay algo en la naturaleza humana que reclama la Gracia y hay en la apertura de nuestros movimientos existenciales la aptitud para convertir a la Gracia en un modo de existir, de ser el hombre.

Explica Rahner: "se puede distinguir en la esencia concreta del hombre y siempre de un modo indisoluble, pero que es capacidad real y no debida de recibir la Gracia. A eso llamamos existencial sobrenatural y eso otro que queda de su naturaleza, cuando se le quita esa capacidad concreta de apertura a lo sobrenatural".

El Cardenal Siri expone a continuación algunas fórmulas provenientes de Rahner que precisan con más rigor esta misma idea y que según la autorizada opinión del Cardenal: "trastocan los fundamentos de la Teología".

> "La predicación es la explicación y el despertar de eso que hay en el fondo del ser humano, no de naturaleza sino de Gracia. Una Gracia que envuelve al hombre, aún al pecador y el infiel, como fondo inevitable de su existencia."[87]
>
> "La naturaleza efectiva —añadía Rahner— no es nunca una pura naturaleza, sino una naturaleza en el orden sobrenatural del cual no puede salir el hombre, aunque sea incrédulo y pecador."

El Cardenal Siri no deja de advertir la polivalencia de expresiones que permiten cualquier interpretación, pero le parece clara la postulación de una antropología donde naufragan algunos artículos de la fe como el de la *Inmaculada Concepción* y el de la *Encarnación del Verbo*. No obstante reconoce que es difícil sorprender a Rahner en una afirmación más o menos heréti-

---

87.- Cit. *Gethsemani*, París Tequi 1981, p. 78.

ca sin que los matices de un suave entendimiento con el dogma no aparezcan insinuados en apostillas y digresiones.

Como nuestro jesuita susurra sus jaculatorias en esas penumbras existenciales tan caras al corazón del hombre moderno se sigue con cierta dificultad el sentido de sus frases. Tomamos esa otra donde nos asegura que "el espíritu del hombre no es posible en sustancia, sin esa trascendencia que es su cumplimiento absoluto, es decir la Gracia". [88]

Dados los instrumentos nocionales usados por Rahner podría negarse que hubiere en el hombre una naturaleza humana determinada y que, cuando realiza su condición por medio del proyecto, éste alcanzará su cumplimiento efectivo con la aceptación de la Gracia.

El Cardenal Siri lo entiende literalmente como una afirmación de que el espíritu del hombre no existe sin la Gracia. Interpretación probable, pero no única, dada la ambivalencia con que se usa el término trascendencia según se lo entienda de acuerdo con el realismo clásico o según las exigencias semánticas de la fenomenología existencial. En uno u otro sentido la gratuidad de ese don de Dios que es la Gracia Santificante se vería feamente comprometida.

En la misma línea de pensamiento aparece su insinuación de que "podría verse la unión hipostática como el perfeccionamiento absoluto de eso que es el hombre".

Lanzados así en el camino de las proyecciones existenciales podemos encontrar que Dios en su proyecto salvador encuentra al hombre en la persona de Cristo y que, allí mismo, el hombre halla a Dios en la cumbre de su movimiento existencial salvador. Si Cristo es el punto de unión de ambas proyecciones existenciales, resulta claro que el hombre y Dios poseen la misma esencia. "La esencia —dice Rahner— es la misma en nosotros y Él, nosotros la llamamos naturaleza humana."

88.- Cit., SIRI, *op. cit.*, p. 79.

No olvidemos que el término "esencia" cobra en el léxico existencial el significado de un proyecto y siendo Dios salvador y el hombre que quiere salvarse términos relacionados en un mismo proyecto, ambos movimientos se encuentran definitivamente en Cristo sin que podamos decir, a ciencia cierta, dónde comienza uno y termina el otro. Por este camino Rahner ha procurado el acercamiento de Hegel y de Heidegger en una síntesis del mejor cuño dialéctico.

Monseñor Siri considera que no puede evitarse de definir su pensamiento como un panantropismo, por mucho que la noción de esencia esté usada por él con el sentido existencial de proyecto.

He traído a colación las opiniones de un teólogo avezado como el Cardenal Siri por las dificultades que existen para seguir su pensamiento teológico en su "interminable acrobacia lingüística". Monseñor Siri dice que se dan en él las definiciones más improbables y contradictorias "sin que jamás enseñe claramente la doctrina de la Iglesia sobre la Encarnación o sobre la Creación".[89]

SARTRE.

Era perfectamente lógico que a continuación de los dos teólogos existencialistas surgiera el ideólogo bien dispuesto a usar la misma doctrina existencial para reforzar el poder disociador del marxismo con el corrosivo de una inversión total de los principios del saber y del obrar.

Jean Paul Sartre, nacido en París el 21 de junio de 1905, se dio a esta jubilosa tarea con un entusiasmo y una eficacia tanto más certera cuanto mejor servida por su brillante manejo de la lengua francesa. Él mismo decía en esa suerte de autobiografía llamada no sin malicia "*Les Mots*", que fue llevado contra una inclinación

---

89.- *Op. cit.*, pp. 81-82.

natural a pensar sistemáticamente de tal manera que podía medir "la evidencia de una idea por la molestia que le causaba".[90]

Confesión que de ser tomada al pie de la letra sugiere un punto a su favor, porque probaría que ha sentido nuestra propia repugnancia al exponer un pensamiento que encuentra una sardónica complacencia en negar todos los valores, no del mundo burgués porque no los tiene, sino simplemente de nuestra vieja civilización latina.

Como le gustó siempre ser un impostor, cualquier confesión de su parte debe ser tomada con grandes precauciones aun aquélla en la que manifiesta su inclinación a la impostura, porque le encantaba salir al encuentro de un insulto con el previo reconocimiento lleno de lucidez y malicia. "Por lo demás esa vieja construcción ruinosa, mi impostura, es también mi carácter: uno se cura de una neurosis pero no se puede sanar de sí mismo."[91]

Criado por sus abuelos maternos, por la muerte prematura de un desvaído Juan Bautista Sartre, Jean Paul, hijo de Ana María Schweitzer, se vio sometido desde su más tierna infancia, a la protección del viejo Schweitzer, tío del famoso médico, musicólogo y apóstol titular. "Mi abuelo se parecía de tal modo a Dios Padre que frecuentemente se tomaba por él —escribe en sus recuerdos." — Esta confusión lo llevó muy temprano a perderle el respeto a los dos. La muerte del padre fue, según él, el gran negocio de su vida: "devolvió a mi madre sus cadenas y me dio la libertad".

Con la distancia de los años transcurridos supuso que la regla de oro en la relación padre e hijo, era que no había buen padre: "si mi padre hubiera vivido se habría recostado sobre mí y me hubiese aplastado. Por suerte murió joven. En medio de los Eneas que llevan sobre sus espaldas sus Anquises pasó de una orilla a otra, solo y con cierto rencor contra todos esos progeni-

90.- *Les Mots*, Gallimard, París 1964, p. 210.

91.- *Ibid.*, p. 211.

tores invisibles a caballo sobre sus hijos para toda la vida; dejé tras de mí un joven muerto que no tuvo tiempo de ser mi padre y que hoy podría ser mi hijo. ¿Fue un mal o un bien? No sé pero suscribo con mucho gusto el veredicto de un eminente psicoanalista: no tengo súper ego".[92]

Como no soy psicoanalista ni tengo la intención de serlo, acepto su declaración pero me quedan algunas dudas con respecto a su falta de súper ego. Hay en su deseo de borrar las huellas de la naturaleza la rebeldía pueril de un pequeño demonio que no brega por su modestia, si es verdad eso que se dice, que el orgullo prefiere la nada al ser, porque la nada es mía y el ser de Dios.

Hizo su filosofía y preparó en París la Escuela Normal en donde conoció a Paul Nizan, Jean Hippolyte, Maurice Merleau Ponty y la que había de ser su Egeria titular Mme. Simone de Beauvoir. En su primer intento de ingresar a la famosa escuela fracasó, pero un par de años más tarde, en 1927, logró entrar con el número uno. Luego de un breve servicio militar fue designado profesor de filosofía en un liceo de Havre, ciudad que le sirvió de marco para esa suerte de novela filosófica que llamó *La Nausée*.

Mme. de Beauvoir nos dejó en su libro *La Force de l'âge* una edificante historia del amor en libertad de estos dos burgueses que vivieron para satisfacer sus caprichos y edificar, con la paciencia y la tenacidad de dos castores, ese par de monumentos literarios que tuvieron tan clamorosa acogida durante los años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial. Decía, a propósito de Sartre, estas palabras que son un homenaje y una revelación de extraña fantasía sistemática y destructora: "Había pedido prestado a *Synge* el mito de *Baladin*, vagabundo eterno que disfraza con bellas historias la mediocridad de la vida; *The Golden crock* de Lelie Stephens nos había provisto con su 'Lepricornio':

92.- *Ibid.*, p. 11.

escondido en las raíces de los árboles, ese enanito desafiaba las desdichas, el aburrimiento, la duda, fabricando zapatitos. Ambos, el aventurero y el sedentario enseñaban la misma lección: ante todo la literatura; pero esta divisa perdía a través de ellos su pesadez dogmática; respecto a los libros que escribíamos y que tanto nos preocupaban, tomábamos una cierta distancia llamándolos nuestros zapatitos. Los dos teníamos una salud de caballos y disposición alegre." [93]

Un año en Berlín, entre 1933 y 1934, permitió a Sartre adquirir los secretos de la fenomenología y la pesadez indispensable para escribir libros filosóficos; le permitió además observar con cierta inquietud el ascenso del hitlerismo y ver las nubes de la gran tormenta que se cernía sobre Europa.

Nuevamente profesor en Le Havre y posteriormente en Laon, entró luego en el Liceo Pasteur de París sin dejar un momento de escribir y agitar el ambiente intelectual donde se movía con su gusto por las querellas puramente verbales y sus paradójicas afirmaciones. Cuando estalló la guerra tenía 34 años de edad y fue movilizado en la 70 división con asiento en Nancy. No tuvo tiempo para probar sus condiciones como soldado y pasó muy rápidamente a situación de cautivo. Tres meses de invierno internado en Alsacia y más tarde liberado a título sanitario, volvió a hacerse cargo de sus clases en el Liceo Pasteur de París.

Profesor de "*Khägne*" en el Liceo Condorcet durante los años 42 a 44, período en el que culminó su carrera como escritor y pudo librarse de sus faenas magisteriales dedicándose exclusivamente a vivir de su pluma. En 1945 viajó a los EE.UU. en embajada periodística y durante 1946 conoció Rusia y otros lugares de Europa.

Con posterioridad a la liberación tuvo la habilidad de colocarse entre los heroicos resistentes al régimen colaboracionista y se convirtió así en una figura señera en ese tiempo de aper-

93.- *La Force de l'âge*, Gallimard, París 1960, pp. 21-22.

tura, de diálogo y de fraternidad con el comunismo. Su obra filosófica más pretenciosa *L'Etre et le Néant* apareció en 1942 y como si este enorme esfuerzo analítico lo hubiera dejado con hambre de expresarse con más libertad literaria, le sucedieron novelas, obras de teatro, ensayos y artículos que editó generalmente en Gallimard y constituyen uno de los más importantes documentos testimoniales de su tiempo.

No obstante la abundancia y la variedad de los géneros literarios cultivados, sus ideas son pocas y giran en el cuadro de algunas afirmaciones, que bien consideradas, no pasan de ser sendas negaciones de los principios fundamentales de nuestra tradición espiritual. Hay que reconocer que están bien hechas y pueden pasar, ante los ojos de una clientela algo fronteriza, como la muestra más acabada del ingenio y la sutileza francesa.

Para evitar que nos preocupemos demasiado por nuestro perfeccionamiento natural y nuestro destino, nos asegura que carecemos de esencia y como este hecho indiscutible está probado porque Dios no existe, de paso quedamos eximidos de rendirle cuenta minuciosa de lo que podemos hacer en este bajo mundo. Si esto es así, nuestra existencia es un mudo aparecer en el tiempo, sin nada que la configure, la determine o la condicione. Toda su realidad futura dependerá de lo que hagamos y del proyecto que habremos propuesto para dejar una marca de nuestro paso por la tierra.

Por supuesto el mundo es eso que emerge frente a la existencia y permite, en alguna medida, la realización del proyecto. Siendo tan mudo como nosotros mismos nos ofrece una cierta inteligibilidad por la significación que toma para nosotros en la circunstancia de nuestra proyección sobre él. Estamos en perfecta libertad de fabricar nuestra partitura y de configurar esa realidad como nos venga en ganas. No habiendo un bien y un mal independientes de nuestra elección, todo cuanto hagamos con autenticidad es bueno. El que se niega a vivir la plenitud de su libertad y se ata a las reglas que nuestro descubrimiento ha derogado es un cobarde. Todavía es peor aquel

que cree al mundo independiente de una inteligencia y una voluntad divina que castiga y premia en un más allá puramente imaginario, ese merece el nombre de puerco.

¿Por qué afirmamos que todo esto logra configurar una ideología y no se pierde, simplemente, en el absurdo de una paradoja literaria?

Suponemos, un poco tontamente, que las ideologías son edificios conceptuales que confirman y explican el poder y no paramos mientes en que su primer objetivo es la destrucción del orden allí donde queda un retazo de sociedad natural. Todavía más, toda teología que se respete formula una amenaza permanente contra todos aquellos que se oponen a sus designios y resisten, en alguna medida, su agresión.

Sería un poco inútil haberle dicho a Jean Paul Sartre que él tampoco pudo resistir la necesidad de ser un poco solidario y reservarse cochinamente una esjatología que permitiera a su esperanza descansar en un alegre futuro socialista.

En verdad nunca fue miembro del Partido Comunista y como no pertenecía a sus filas no corría el riesgo de ser expulsado. Gustaba con el partido esa sensación de "bastardía" que lo convertía en todos los lugares que frecuentaba en una suerte de polizón, de agregado, de cómodamente excluido en su papel paradojal de traidor necesario.

> "La rata viscosa —escribía en una nota— no ha traicionado. Pero el partido está seguro que puede hacerlo si la ocasión se le presenta. En pocas palabras, es un término que designa a esta categoría de individuos, muy expandida en nuestra sociedad: el culpable a quien nada se le puede reprochar. Estas 'ratas viscosas' son traidores en potencia y la contradicción de nuestro tiempo está instalada en ellos. ¡Muchachos, queridas ratas viscosas, corréis a la guerra! Podéis creerme. Es una rata viscosa la que os habla." [94]

94.- JEANSON, F., *Sartre*, Ed. Du Seuil, 1955, cit., p. 160.

No se podía ir más lejos en una adhesión que se reservaba los beneficios probables de una traición y la prerrogativa de mantenerse como una "rata viscosa" en el seno de la burguesía que le pagaba muy bien para que hablara mal de ella y corrompiera a todas esas lauchas que corren por los albañales del Sena en busca de las novedades parisinas.

> "Me hice traidor y he permanecido en el papel. Aunque me ponga entero en lo que emprendo, me dé sin reservas al trabajo, a la ira, a la amistad, en un instante me renegaré, lo sé, lo veo y ya me traiciono, en plena pasión, por el presentimiento gozoso de mi traición futura." [95]

Podemos creerle bajo palabra o tomar sus declaraciones como una trampa más en la que este insigne tramposo ha hecho caer a sus lectores más entusiastas. Regis Jolivet le dedicó un ensayo, a mi parecer demasiado serio, para hacer la crítica de un pensamiento que si bien posee un excelente arsenal dialéctico, no tiene ningún propósito efectivo de iluminar el fundamento de la realidad. Llamarle realismo absoluto o idealismo absoluto es lo mismo que afirmar que es un disparate absoluto. Estoy seguro que se debe haber divertido de lo lindo con esas apreciaciones de escuela hechas por ese buen sacerdote: ¡Jean Paul, el hombre que rompió todos los esquemas y colgó todos los hábitos de la sabiduría latina examinado con toda seriedad por la lente de este escolástico! Era para reventar de risa.

No obstante ser el hombre una pasión sin sentido, Sartre consideró que el humanismo existencialista podía integrarse al marxismo y evitar así que este último cayera en una esclerosis escolástica, porque el marxismo "lejos de estar agotado es aun absolutamente joven, está casi en la infancia... Es el *humus* en el

95.- *Les Mots*, ed. cit., p. 198.

cual deben formarse nuestros pensamientos y el cuadro que deben adoptar so pena de perderse en el vacío o retrogradar.[96]

La razón de esta perenne juventud del marxismo es, quizá, demasiado simple, se funda en el despojamiento total de la condición humana que sufre el proletariado y esto lo advierte, gracias al método revolucionario predicado por el marxismo, en el necesario proveedor del futuro proyecto de civilización política.

La afirmación resulta un poco extraña. En primer lugar porque un proyecto que concede a la organización la perpetua responsabilidad sobre nuestras vidas no demuestra, precisamente, un valor vital demasiado joven. Todo lo contrario, parece el esbozo de un futuro asilo de ancianos en donde la seguridad sustituye totalmente al riesgo existencial en esa programación minuciosa de lo que se tiene que pensar y hacer. En segundo lugar conviene preguntarse ¿por qué razón este hombre que no cree en la naturaleza, porque sería una programación "a priori" de la existencia, cree que ese proyecto debe correr por la cuenta del Partido Comunista?

Dijimos al comienzo de esta reflexión que el pensamiento de Sartre, en lo que tiene de arbitrario y de nihilista, parece hecho a propósito para afianzar el poder destructor del marxismo. Y esto por una razón muy clara: Jean Paul Sartre es, por antonomasia, un pensador burgués; pero un burgués químicamente puro y no un burgués que oculta un viejo siervo cristiano. Tiene del burgués la orientación hedonista de la vida y un individualismo tan exasperado que puede exclamar en un momento de sincera autojustificación que los otros son el infierno.

Es de lógica consecuencia que una conciencia así exasperada por la clausura, donde no hay amor, ni trascendencia, ni historia, ni familia, haya sentido un cierto deseo de encontrar a los

---

96.- *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, París 1960, p. 29.

demás por el sesgo de una entrega burlesca a un movimiento de solidaridad en la abyección, por el solo hecho de que se aburre en su soledad y en su hartazgo.

Hay un texto en *La Nausée* donde expresa con prolija severidad este estado de ánimo:

> "He aquí lo que hay: muros, entre los muros, una pequeña transparencia, viva, impersonal. La conciencia existe como un árbol, como una brizna de hierba. Dormita, se aburre... Y he aquí el sentido de la existencia: tiene la conciencia de estar de más. Se diluye, se disuelve y busca perderse sobre el muro oscuro, a lo largo del reverbero o allí lejos, en la humareda de la tarde. Pero no se olvida nunca; es conciencia de ser una conciencia que no olvida. Esa es su faena..."

Su aporte a la teología es despojar al burgués de sus últimas adhesiones a un mundo y a una ética que no encajan en los cuadros de su pequeñez abrumadora. Reducir la realidad y la conciencia al tamaño de esa miseria y luego proveerla con la ulcerada convicción de que está destruyendo su horrible clausura, pero sabiendo al mismo tiempo, que esa destrucción no tiene sentido y es, en el fondo, una ínfima trampa que nace de un profundo disgusto de ser.

Su adhesión al comunismo fue falsa. Sartre sabía perfectamente bien que el proletario se hace comunista por resentimiento, por envidia o por gusto del "chantage", pero no porque crea en las promesas doradas que sólo sirven para iluminar la imaginación de algunos estudiantes mal dotados. La masonería socialista en el poder no cambia la condición de ningún obrero a no ser que se convierta en policía del nuevo régimen. Sabía también que su condición de escritor bien pagado, no tenía ninguna posibilidad de mantener su libertad ni su situación en ningún estado comunista, pero quería darse el gusto de decir a los demás que la condición burguesa era, precisamente, la de ser traidor a su propia causa, a su propia realidad y si posible fuere, a su propia conciencia.

Lo que escribió sobre Baudelaire vale como autojustificación: "Baudelaire no puede tomar en serio sus empresas: vio muy bien que no hay en ellas nada que no haya sido puesto con anterioridad... Si consideró con frecuencia la posibilidad del suicidio, es porque se sentía de más... Se aburría y ese Tedio, es el puro tedio de vivir de que habla Valéry, es el gusto que el hombre tiene necesariamente por sí mismo, el sabor de la existencia...".

Se puede hablar mucho y muy mal de Jean Paul Sartre, incluso, si nos referimos a sus últimos días y las tristes circunstancias de una arterioesclerosis particularmente deformante; se puede abundar en descripciones macabras de esas que gustan a los nuevos Lactancios, pero amén de que nadie escapa al deterioro, queda que el único del que se lo puede culpar es el que realizó con su cómplice lucidez. Con todo hay algo que se puede decir en su elogio: no era un imbécil.

XIII

EL FIN DE LA COLONIZACIÓN EUROPEA

LOS NUEVOS CRITERIOS.

SI se examina el espíritu de la colonización europea a partir del siglo XVIII se observan dos aspectos que hacen a la complejidad del fenómeno y a la complicidad que el sistema capitalista guarda todavía con el antiguo régimen militar. Sin lugar a dudas el hombre de negocios está en primera fila para extraer los beneficios de las aventuras colonizadoras, pero los soldados tuvieron su parte decisiva y junto con el orden y la disciplina llevaron a los países conquistados un cierto espíritu de nobleza que nunca dejó de ser reconocido y admirado por la población conquistada. La política militar impuso, muchas veces, la necesidad de tomar decisiones que no estaban totalmente reclamadas por las exigencias del tráfico

y que dieron a la actuación de Europa en el mundo el sentido de una presencia efectivamente imperial.

Los financieros y los comerciantes en general consideran onerosas estas exigencias del poder, pero ante la necesidad de mantener un fuerte respaldo bélico y la opinión favorable de un público más o menos patriotero, se vieron obligados a guardar para mejores ocasiones sus disgustos.

Era la época gloriosa en que la política exterior inglesa estaba bajo el puño de Lord Palmerston y Francia iniciaba su conquista de Argelia y formaba bajo la bandera de la república masona los jefes militares que tanto prestigio habían de alcanzar en el mundo islámico.

La sociedad europea, intrínsecamente dividida entre el poder financiero cada vez más independiente de las formas políticas nacionales, el prestigio ideológico de la revolución ligado por el soborno a la tendencia internacionalista del dinero, y el patriotismo nacional tradicionalmente condicionado por el valor de sus fuerzas armadas, proyectó en las colonias este elenco de contradicciones que, con el correr del tiempo, había de redundar, gracias a la subversión teológica, en exclusivo beneficio del capitalismo internacional rojo o amarillo, no interesa mucho el color, aunque los procedimientos suelen ser drásticamente diversos.

La ideología entró en las colonias a través de los periodistas, maestros y profesores y destruyó, relativamente en poco tiempo, lo que el esfuerzo de los grandes funcionarios militares y civiles habían logrado edificar en el terreno de las construcciones materiales y espirituales.

"Fue Europa, en efecto, la que rompiendo las estructuras tribales de los pueblos arcaicos, difundió en su seno las consignas de la revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Fue ella también la que a través del cristianismo y del liberalismo anglosajón dio a esas consignas un contenido concreto, confiriendo cargas pastorales, aun las más elevadas, a gentes de color; mientras los británicos extendie-

ron las prácticas de autogobierno que contribuyó a formar políticamente las élites indígenas en las universidades de Londres y París." [97]

El mismo autor señala la procedencia europea de los ideólogos marxistas que ayudaron a los indígenas a elaborar una crítica sistemática del colonialismo considerado como uno de los soportes esenciales del sistema capitalista. Cita a propósito estas palabras de Ho Chi Min, uno de los primeros en comprender que la salud tenía que venir de la organización comunista: "En los comienzos era el patriotismo y no el comunismo el que me había empujado a creer en Lenin y en la IIIª Internacional. Poco a poco llegué a comprender que solamente el socialismo y el comunismo podían liberar a los oprimidos y a los trabajadores del mundo entero."

¿Liberarlo de quién? Fundamentalmente de la presión político militar europea para dejarlos en las manos de estas nuevas minorías entrenadas en Occidente y que podían reemplazar a los europeos en la organización colectivista del trabajo. No era una faena especialmente difícil y mediante el control de los medios de comunicación masiva y la complicidad de los periodismos internacionales se podía crear la ficción de un retorno al paraíso.

Los americanos sin sentir una atracción especial por los sistemas colectivistas no los veían con mucha repugnancia cuando se formaban en pueblos recientemente llegados a la sociedad de consumo. Les parecía que allí no solamente se justificaban, sino que podían ser más fáciles de manejar y hasta más baratos, por el menor volumen y calidad de los mediadores. Esperaban con tranquilidad los mañanas que cantan porque estaban convencidos de que todos los subdesarrollados, socialistas o no, caían como moscas en el redil de los usureros y bajo la gracia de los préstamos y los oportunos sobornos entrarían para siempre en el régimen de la *Coca-Cola.*

97.- THIBAULT, P., *Le Temps de la Contestation,* 1947-1960, Larousse, París 1971, p. 218.

En un campo de apreciaciones más líricas y emotivas no faltaron en Europa los compañeros de ruta que promovían en las delicadas esferas de la conciencia, el clima espiritual indispensable para que estas empresas tuvieran eco y encontraran una justificación llena de nobles sentimientos. En 1927 se fundó en Bruselas "La Liga Anti-imperialista" donde junto a la viuda de Sun Yat Sen aparecen los caídos bigotes de Einstein y los de Romanin Rolland rogando para que no haya más discriminaciones "económicas, políticas y sociales con referencia a la razas".

En la India comenzó la acción de Gandhi y de Nehru. En 1885 se fundó el *Congreso Nacional Indio* y algunos años después, en 1906, "La Liga Musulmana" que respondía al liderazgo de Jinnah. Estos antecedentes de la reivindicación de los pueblos de color tenía todavía un tinte marcadamente religioso, pero que ya apuntaba a una decisión que debía ser necesariamente política.

La reacción de las metrópolis europeas frente a estos reclamos fue, con anterioridad a la última guerra, lo suficientemente prudente como para conservar la situación colonial sin provocar el estallido de una revolución incontenible. Brusca, cauta, precavida o improvisada esta actitud conservadora mantuvo sus puestas hasta que el desastre europeo de la última guerra obligó a las principales naciones occidentales a abandonar sus colonias en manos de los financieros internacionales y de la organización comunista.

> "El General De Gaulle —nos asegura con énfasis elogioso M. Thibault en el libro citado supra— fue uno de los primeros hombres de Occidente que comprendió el carácter irreversible del proceso emancipador y trató de canalizarlo de modo que no se resolviera totalmente en contra de los intereses de la metrópoli." [98]

98.- *Ibid.*, p. 223.

Para que no quede ninguna duda sobre el carácter generoso de esta ofrenda hecha en el altar de la democracia triunfante, cita el discurso de De Gaulle pronunciado en Brazzaville el 30 de enero de 1944, no muy lejos de la estatua de Saborgnan de Brazza.

"Como siempre la guerra ha precipitado la evolución. En primer lugar por el hecho de que fue, hasta hace poco y en gran parte, una guerra africana y pudo poner de manifiesto en su teatro de operaciones, los recursos, las comunicaciones y los contingentes de soldados africanos. Pero en segundo lugar porque esta guerra tuvo por causa la condición del hombre y que, bajo la acción de fuerzas psíquicas que ha desatado por todas partes, cada individuo se interroga sobre su destino.

"...No habría ningún progreso si los hombres, sobre su tierra natal no lo aprovecharan moral y materialmente, si no pudieran elevarse hasta el nivel de sus capacidades para participar en la gestión de sus negocios..."

Las ideas del general De Gaulle, en la amplitud de su nueva visión del problema colonial, quedaron así expuestas para ser admiradas en el futuro. En el presente los colonos franceses, que vieron todos sus esfuerzos abandonados en un acto de decapitación política, no fueron capaces de comprender la grandeza del holocausto que se les exigía. Sólo entendieron que habían trabajado para el viento del desierto.

En Inglaterra, los laboristas sentían sobre sus hombros demasiado frágiles el peso excesivo del presupuesto imperial y comenzaron un proceso de descolonización a toda marcha que afectó sus posesiones de ultramar en África y Asia. Pusieron en libertad a los nacionalistas indígenas que dormían el sueño de la antigua injusticia y los colocaron al frente de gobiernos rápidamente improvisados para que resistieran allí al avance comunista, negociaran con los financieros ingleses y se metieran en el juego de las Naciones Unidas al compás de la batuta americana.

Hasta aquí las noticias más o menos rosas de una descolonización que se hizo bajo la admonición de los santos pretextos ideológicos. En el sudeste de Asia la cosa fue mucho menos lírica y los europeos no muy dispuestos a salir tuvieron que hacer frente a los comunistas decididos a entrar. Entre unos y otros se debatió una ayuda americana poco eficaz y finalmente vencida en su cotejo de fuerzas con el comunismo.

De cualquier manera que se juzgue el panorama político de la descolonización no se obtiene un saldo favorable ni para las naciones liberadas, ni para los viejos pueblos colonizadores. Mala o buena, Europa tenía una política e impuso a las colonias un orden que suponía, en muchos aspectos de la vida, condiciones de vida algo mejores que aquellas que reinaban con anterioridad. La independencia bajo la férula de los testaferros vendidos a los intereses capitalistas, no es precisamente un retorno puro y llano a una situación anterior al impacto europeo. Todos los inconvenientes de una civilización extraña y mal digerida se suman a la selección al revés que impone necesariamente el soborno universal, tanto en su aspecto financiero como ideológico.

El rebajamiento en el valor de las clases dirigentes se hizo sentir también en los países llamados desarrollados. Por mucho que los antiguos ejércitos estuvieran al servicio de una política sometida a las exigencias del dinero, tenían en su organización y en su gesta conquistadora una disciplina que creaba jerarquías y significaba una escuela de sacrificio, de devoción y de deberes que no sólo mantenía en alto el fervor patriótico, sino que prohijaba el sostenimiento de una minoría selecta donde todavía podían cultivarse las virtudes nobles. Su reducción a la impotencia, claramente perceptible en la conducta seguida por el General De Gaulle con el ejército francés, es el comienzo de una liquidación que terminará en Europa con el último reducto de los valores heroicos.

El tercer mundo.

Esta designación oportunamente aplicada por Alfred Sauvy ha tenido un éxito rotundo y se ha convertido bajo la acción convergente de la propaganda marxista y americana en un hermoso y violento sustituto político del mesianismo proletario.

El proletariado urbano de las grandes potencias, mimado por las caricias de todas las demagogias y cliente al fin, de la sociedad de consumo, ha echado panza y adquirido una fisonomía de buen burgués que tranquiliza el ánimo de sus patrones con respecto a la violencia de sus reivindicaciones sociales. Engordado en las prebendas y el soborno, prolijamente castrado por los medios de comunicación masiva, mantiene con mala conciencia un insincero pacto con la revolución marxista que de cumplirse sería para él el fin de todas sus ventajas, incluida la del chantaje sistemático que sostiene con el régimen. De cualquier modo en los países de tradición revolucionaria el proletariado usa el marxismo como espantajo y con el firme propósito de obtener, por la amenaza, mayores privilegios.

El tercer mundo, en cambio, goza todos los beneficios de su condición miserable y puede esgrimir ante los ojos asustados de los países gordos, todos los ingredientes de una injusta postergación en el banquete de la vida: fauces sin dientes, niños esqueléticos y mujeres siempre preñadas traicionando el uso desconsiderado e irracional del coito per capita.

A todo esto una banda de dirigentes rebosantes de grasa satisfecha y lo suficientemente entrenados en el juego subversivo como para aparecer como las víctimas de una iniquidad capitalista.

Los periodistas de todo el mundo colaboran en la tarea de mantener en pleno auge estas especies de parques nacionales de la subversión mundial y aparecen con sus máquinas fotográficas para prestigiar el grupo guerrillero, bombardeado o

muerto de hambre que ingresará al aperitivo semanal del hombre satisfecho.

Por último el tercer mundo ha cambiado la orientación del apostolado católico que considera indispensable el paso de estos pueblos por la democracia socialista antes de iniciarlos en los misterios de la vida cristiana. Es una inversión del orden de las prelaciones evangélicas pero, al parecer, inevitables, si se quiere obrar con sentido pastoral según las predicciones de *Medellín* y de *Puebla*.

Esta voluntad expresa de la nueva Iglesia coincide en sus líneas fundamentales con las disposiciones del mundo financiero y las del Partido Comunista que ven en esa promoción al socialismo una forma más viable y más barata de la explotación capitalista o un paso más cercano a la organización mundial del dominio comunista. De cualquier manera ambos frentes tienen en los nuevos curas un plantel de colaboradores no muy caros y que cumplen su función con vehemencia verdaderamente apostólica.

Jacques Soustelle en una carta abierta sobre el tercer mundo, cuya edición castellana fue publicada por Emecé, da una serie de razones, magníficamente expuestas para desmitificar las leyendas puestas en circulación sobre la naturaleza de este proceso histórico.

Un poco limitado, por razones de información, al caso de las colonias africanas francesas, sus reflexiones pueden ser aplicadas, sin cambios notables, a otras situaciones más o menos análogas.

"Esta empresa, realizada con inmensos recursos e incluso, en nuestro país a partir de 1960 con los Estados, tenía por objeto engañar las masas europeas, suscitar en ellas un complejo de culpabilidad con respecto a los pueblos de ultramar, presentar ante la opinión pública como vana y perdida de antemano toda resistencia a los movimientos llamados de liberación, llevarlas a creer que la dislocación de los antiguos imperios y su estallido en una multiplicidad de estados impro-

visados, sin recursos y carentes de unidad étnica o cultural, se situaba en la línea de una ineluctable y bienhechora evolución." [99]

Cuando se examina el problema según el cristal de algunas convenciones ideológicas de uso común, puede extrañar la coincidencia de la sinarquía, el comunismo y la Iglesia en esta consideración sobre el Tercer Mundo, pero si la cosa es observada sin deformaciones pasionales ni prejuicios anacrónicos, tiene que comprenderse que dicha convergencia no es, en ningún sentido, una aproximación violenta de tres potestades antagónicas. La sinarquía y el comunismo tienen andada una gran parte del camino juntos para que sus connivencias llamen demasiado la atención. Sería un poco redundante volver sobre el papel jugado por las finanzas internacionales y especialmente americanas en la promoción de la revolución rusa y posteriormente en el apoyo al Estado Soviético en la lucha contra las naciones fascistas. Cuesta un poco más de trabajo comprender cómo la Sinarquía ha penetrado en la Iglesia y a través del americanismo ha impuesto al mundo eclesiástico su ideología democrática. Si se estudia con alguna atención lo acontecido en las esferas del Vaticano luego de la Segunda Guerra Mundial no costará demasiado entender que esa presentación existe y a través de diferentes brechas: influencias económicas, masonería, temor al comunismo, deseo de adoptar una actitud simpática para con el mundo, influencia protestante, etc. etc.: la ideología democrática ha penetrado en el pensamiento, la lengua y la predicación del Magisterio Católico e inspirado algunos movimientos políticos y sociales en total oposición a su enseñanza tradicional pero no totalmente desautorizados por Roma.

En este firme engaño a la opinión pública francesa se situó también la posición del General De Gaulle, una de las piezas más dóciles a la voluntad de la Sinarquía y el responsable in-

99.- SOUSTELLE, J., *Carta abierta sobre el Tercer Mundo*, Emecé, Bs. As. 1973, p. 36.

mediato de la decapitación del Ejército Francés en la campaña de Argelia.

El otro mito del que se ocupa Soustelle, es el de la independencia obtenida gracias a la obstinación de una lucha armada contra la metrópoli y finalmente triunfante en el campo de batalla. Cita los casos del Congo y posteriormente de Argelia donde el Coronel Houari Bumédienne atacó en un discurso a los historiadores del colonialismo que atribuían al General De Gaulle todo el mérito de la independencia de Argelia:

> "Se trata de una tentativa de falsificación... La independencia estuvo muy lejos de sernos concedida por Francia... Argelia fue la tumba del colonialismo que, aquí mismo arrió definitivamente su bandera arrastrando delante de sí (sic) los signos de la derrota."

Soustelle hace un rápido recuento de las condiciones de inferioridad en que se encontraba el ejército árabe de las *Fuerzas de Liberación Nacional* y lo fácil que hubiera sido su liquidación de haber existido, en el gobierno francés, una firme voluntad de hacerlo. Pero De Gaulle decidió entregar "ese desdichado país a la minoría fanática que se esforzaba desde 1954, pero en vano, por apoderarse de el".

La historia ha dejado de ser la historia de las naciones y se convierte, cada día más, en la historia de los grupos de presión que pugnan por el dominio mundial y que a pesar de sus sonoras discrepancias tienen propósitos y enemigos comunes. Esos enemigos son las naciones y la Iglesia Tradicional, única fuerza espiritual capaz de unir a las naciones sin destruir su espíritu, ni su temperamento, por eso la llamaba Maurras *"l'unique internationales qui compte"*.

El ecumenismo en su esfuerzo por colocar a la *Unam, Sanctam, Catholicam y Apostolicam Ecclesiam* en un pie de igualdad con las sectas protestantes y las otras religiones de la tierra lleva el sello de una voluntad internacionalista a imagen de esas asociaciones laicas por encima de las confesiones y que solo

pueden unir por fuera y en la iniquidad de un sentimentalismo amorfo y sin fuerza sagrada.

A pesar de su aparente preocupación por el "panache" nacional, De Gaulle fue desde el preciso momento que abandono el ejército francés para hacer la guerra desde Londres, un peón más en el gran juego político de los poderes financieros. Las razones de la entrega de Argelia habrá que buscarlas en los oscuros compromisos adquiridos con anterioridad a la capitulación colonial de Francia.

Un *tract* redactado por Jacques Perret en el tiempo de la *OASK* ilustra sobre aquello que muchos resistentes franceses entendieron de la política de De Gaulle en el preciso momento que entregó Argelia a la subversión:

> "¿Sí o no el General De Gaulle es el guardián de la constitución que nos ha hecho votar?"
>
> "¿Sí o no esa constitución lo obliga a garantizar la integridad del territorio?"
>
> "¿Sí o no confirma esa garantía a propósito de Argelia?"
>
> "¿Sí o no desde hace años no cesa de querer sacar a Argelia del territorio francés?"
>
> "¿Sí o no esos esfuerzos han alcanzado una alianza con la G.P.R.A. que llevó a este general a hacer la guerra a los defensores de la Patria?"
>
> "¿Sí o no la adhesión a la patria francesa es un crimen contra el Estado francés, contra el estado gollista?"
>
> "¿Sí o no un jefe de Estado que abandona los bienes y las personas confiadas a su cuidado es un padre del pueblo?"

George Laffly en un breve artículo publicado en el número 247 de la revista *Itinéraires* escribía con respecto a un libro de Philippe Hédouy, historiador de los veinte últimos años de Argelia, que traía una documentación destinada a valorar la obra de Francia en ese país y de rebote, denunciar la miseria de la política gollista. Documentos sobre la labor médica, energética,

de puentes y caminos, trabajo que el propio Nasser había observado con admiración cuando visitó ese país en 1963.

Concluía Laffly su comentario diciendo "que en nuestro tiempo de olvido y de deformación, este libro es un monumento del recuerdo... que vale la pena leer para restablecer la verdad sobre lo que fue Argelia y reflexionar sobre las consecuencias del desastre de 1962".

Como decía Jacques Perret: "La paz a todo precio es el deseo de los cobardes. Esta que nos caerá encima abandonando los cuerpos y las almas de una provincia francesa a la banda prosoviética de Túnez, es una paz no solamente ruinosa y degradante sino también provisoria. El que capituló volverá a capitular. El perro rabioso se arroja sobre el que retrocede."

El martirio de Biafra.

No cabe duda que así como no hay igualdad entre los hombres individualmente considerados, tampoco la hay entre los pueblos. Abominar de los imperios y de la situación colonial de las naciones conquistadas, sometidas o simplemente pobladas, puede ser una excelente consigna para iniciar un proceso de independencia o simplemente provocar el descrédito de un imperio, mientras se prepara su reemplazo por otro, pero sin lugar a dudas no es la mejor manera de hacer historia y comprender el genio de los pueblos capaces de convertirse en imperios. Cuando la historia de los grupos humanos es observada en función de un sedicente proceso emancipador en que los más infelices y peor dotados van conquistando posiciones hegemónicas en detrimento de los más capaces, la verdad histórica sufre una distorsión relacionada con aquella que padece la naturaleza del hombre. Nadie que conozca a los hombres ignora que un mejoramiento real en la situación de los más humildes no puede ser sino el resultado de una actitud generosa por parte de los mejor dotados y los más fuertes y que esto sólo es posible cuando los

poderosos reciben por vía de la fe, un fuerte y santo temor de Dios.

Las naciones europeas mientras fueron cristianas tuvieron, aunque escondido y precario, el sentimiento de una obligación espiritual para con aquellos pueblos que cayeron bajo su dominio y esto explica, en gran parte, el inmenso trabajo que se tomaron para imponer sus usos, sus costumbres y los beneficios de una civilización que con buen o mal tino consideraban mejor.

Las razones a favor del protectorado europeo sobre todos los otros pueblos caen como si fueren argumentos en pro de un colonialismo estricta y fríamente económico como el que tiende a prevalecer hoy bajo la égida del mundo americano o ruso, por mucho que este último disfrace sus intenciones bajo la máscara de una supuesta emancipación histórica que no es otra cosa que el instrumento ideológico del más craso y brutal sometimiento. En general la caída de los imperios europeos, empezando por el imperio español, no han sido sucesos fecundos que hayan acontecido de la mejor manera posible y si bien se mira, el destino de la América hispánica, no mejoró al dividirse en cincuenta republiquetas anárquicas mediatizadas por el liberalismo masónico.

Si de América trasladamos nuestra mirada al recientemente emancipado continente africano, el saldo es todavía peor y las consecuencias a la vista del destape de todos los demonios tribales en el amanecer de esas trágicas y falsas independencias ha sido terrible para los pobres habitantes de esos países.

Entre los muchos episodios repugnantes que jalonan el paso de la edad de piedra a las democracias plebiscitarias dado por los negros, ninguno ha alcanzado el grado de abyección que logró Biafra cuando se hizo la independencia de Nigeria. La historia de este pueblo con ser la más repugnante de ese pretendido progreso emancipador, tiene para nosotros católicos una importancia singular, porque fue uno de los pocos pueblos negros convertidos a la *Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Eccelsiam.* No obstante, la conciencia cristiana, tan sensible

a todos los movimientos de la publicidad ruidosa, permaneció muda frente a la persecución implacable sufrida por esa nación de hermanos nuestros en Jesucristo.

La Nigeria, limitada al oeste por el Dahomey, al norte por el Níger y el Tohad, al este por el Camerún y al sur por el mar que penetra en el golfo de Guinea, cubre una superficie de casi un millón de kilómetros cuadrados. Hace veinte años este vasto territorio estaba poblado con casi cincuenta millones de habitantes, casi todos de piel negra pero de una enorme variedad étnica.

El 1° de octubre de 1960 Inglaterra acordó la independencia de Nigeria y con esta medida provocó la ruptura de una unidad política que sólo podía subsistir bajo la protección del Imperio Británico. Retirados los ingleses, las diferentes razas que poblaban el territorio descubrieron las raíces de sus odios antiquísimos y se dieron con fruición a la tarea de destriparse mutuamente. En esta faena los Ibos, en su mayoría cristianos o animistas proclives al cristianismo, asumieron con la mejor voluntad posible el propósito de conservar la unidad de Nigeria sobre la base de algunos acuerdos fundamentales con los musulmanes que habitaban el norte del país.

Tiempo perdido. Los musulmanes negros, muy poco sensibles a los derechos del hombre y del ciudadano, prepararon, con vesánica inteligencia, un plan genocida que llevarían a la práctica con procedimientos y elementos técnicos provistos por las democracias europeas.

Ironsi, jefe de los Ibos, concertó una entrevista con los emires y los morabitos negros, pero a las primeras palabras del buen componedor, los discípulos de Mahoma poco aficionados a las concertaciones ecuménicas de los nuevos cristianos, cayeron sobre Ironsi y tres mil ibos degollándolos al mejor estilo antiguo y con gran efusión de sangre y alaridos rituales.

El folleto *Progrom en Nigeria,* distribuido por los servicios de informaciones de Biafra trae en sus páginas, una dosis de truculencias que harían las delicias del más exigente degenerado con inclinaciones sádicas. El 1° de agosto de 1966 el Teniente

Coronel Yakabu Gowon, entregador de Ironsi, asumió la dirección del gobierno de Nigeria y convirtió el asesinato de Ibos en una suerte de industria nacional: "difícilmente superable en la historia sangrienta de la ferocidad humana", nos asegura sobriamente el folleto citado.

Los procedimientos científicos para eliminar el prójimo que se atribuye universalmente a nazis y comunistas, son demasiado higiénicos comparados con estas demostraciones de sevicia histérica perpetradas por estos recientes beneficiarios de la santa democracia. Para evitar una liquidación total de la raza, Ojukwu, jefe de los Ibos, proclamó la República Independiente de Biafra, para que pudiera servir de refugio a millones de paisanos que escapaban de Nigeria.

La secesión trajo la guerra y el Coronal Gowon, bien pertrechado en armas gracias a la generosa intervención británica, inició sus hostilidades contra los de Biafra. Rusia, fácilmente emocionable cuando se trata de luchas por la libertad, donó a Gowon 17 Migs y 18 Ilyouchines piloteados por aviadores egipcios para que lucharan contra las jabalinas y las flechas de los Ibos.

El mundo susceptible a las lágrimas terminó por enterarse y hubo un acuerdo muy ecuménico de enviar a los biafreses algunos comestibles, muchas frazadas, medicamentos y ropas que llegaron, justamente, cuando quedaban unos pocos ibos en un lamentable estado de desnutrición. Gowon lo había dicho con una de esas sonrisas que cortan la cara en dos: "¿Cesar el fuego? Sí Señor, mañana, cuando no haya más Biafra."

VENTAJAS DEL TERCER MUNDO.

Es un mito inventado por los grandes financieros para obtener materia prima a menos costo y sin correr el peligro de las indiscretas intervenciones protectoras de los militares europeos que todavía pensaban en el prestigio de sus respectivas naciones y conservaban algo de esa nobleza de oficio que tanto molesta a

los negocios de este mundo. Es también una consigna subversiva usada por los diarios progresistas con ribetes cristianos para convertir la Iglesia en el mingitorio de la subversión universal. Es un pretexto llamativo para que los intelectuales zurdos ganen excelentes sueldos en la O.N.U. y cuyos pacíficos servicios conocemos sin ningún entusiasmo. En una palabra, el Tercer Mundo es el símbolo declamatorio de la gran hipocresía revolucionaria en sus dos modelos más sonoros: la sociedad de consumo políticamente encarnada en los EE.UU. y la sociedad carcelaria bajo el dominio soviético. Ambos auspician gobiernos títeres cuyo personal se recluta en la hez de los países subdesarrollados con la consigna de promover todos los desórdenes democráticos porque aumentan el consumo y destruyen las defensas morales.

Las viejas naciones, y debe entenderse que para ser tales tenían un sentido nacional, asumían la responsabilidad de un protectorado, de un imperio o una colonia y junto al derecho de una indudable prelacía política y económica, se imponían obligaciones y deberes. En una palabra gobernaban, con todo cuanto este término implica de inteligencia, de poder y de servicio. "El neocolonialismo —escribe Soustelle— consiste en rechazar los deberes y las responsabilidades para no conservar nada más que los derechos y las ventajas."

> "Para una sociedad multinacional que precisa una u otra materia prima, el africano no es más que un número. Las estadísticas de producción no se interesan en el factor humano. Las autoridades locales "independientes" deben ocuparse de eso si les conviene. El neocolonialismo reemplaza las inversiones y equipamientos sociales con regalos, comisiones o coimas que cuestan menos y facilitan las transacciones."

Como ya lo hemos dicho, el personal reclutado con tales medios y criterios es, previsiblemente, lo más ruin que son capaces de producir las antiguas colonias. Es curioso observar también de qué modo la propaganda anti-fascista desatada en la ocasión de la última guerra, ha servido para debilitar el sentido nacional

que todavía sobrevivía en los grandes pueblos europeos. Insistimos en este punto que Soustelle no menciona pero que a mi criterio se impone como una nota importante para comprender la relación vital entre el espíritu de izquierda y el negocio neo-colonial: La decapitación de los ejércitos europeos impuestos por la política nacional se encadena con la lucha desatada contra las llamadas dictaduras militares americanas que no suelen ser sino reacciones de tipo conservador frente a la marejada roja. Poder del dinero y formas políticas zurdas son las dos pinzas de la máquina dialéctica manejada por las multinacionales en su tarea de absorber el Tercer Mundo.

UNA ESPIRITUALIDAD PARA EL TERCER MUNDO.

España metió en América el catolicismo. Cualquiera sea la forma como la América Hispana vivió las verdades de la fe, éstas marcaron fuertemente todas sus etnias y hubiera sido tarea muy difícil hacer entrar en ellas la ideología si no se salpimentaba bien con los ingredientes de la religión.

Para ello había que cambiar el viejo elenco de las verdades religiosas y debilitar las fuertes estructuras de la lengua teológica. De esta faena se encargó la ideología que tiene en el marxismo su expresión más acabada y completa. Las finanzas que ya habían entrado en el Vaticano con anterioridad al marxismo, completaron su faena de copamiento.

Por supuesto este marxismo regado con agua bendita ha encontrado en el mito del Tercer Mundo un campo propicio para organizar su protesta y reclamar el salario correspondiente a su gran amor por las masas desposeídas. Un curita francés, destacado en Mali, África, decía en una entrevista que concedió a *L'Essor* semanario de la Unión R.A.A.:

> "La idea marxista de la reconciliación del hombre consigo mismo, de la felicidad que los hombres tienden a realizar por sus propias

fuerzas... esto da una fuerte inspiración para ponernos al trabajo y por eso hablamos de ese estimulante para la acción revolucionaria de las masas; a ese nivel no veo por qué un cristiano pueda estar en desacuerdo con el marxismo: se trata de movilizar las energías de un pueblo para el bien de ese pueblo."[100]

Sin lugar a dudas el R. P. Blanquardt, nuestro sacerdote en cuestión, repite lo que aprendió en Maritain, Theilard de Chardin y otros padres conciliares, con la íntima convicción de que está diciendo algo tan obvio como la existencia del aire y no creo que en la conciencia, excesivamente libresca, de estos emparvadores de humo, asome la menor inquietud de que están trabajando para una empresa de iniquidad en la que el marxismo y el capitalismo internacional obra en ese casi acuerdo que es la forma de unión de los intereses. Con respecto al ateísmo marxista el R. P. no considera necesario entrar en reproches por cuanto el Dios de la tradición se ha hecho culpable, ante sus ojos, de complicidad con los viejos pueblos colonizadores. Ya no cree en ese Dios y se encuentra perfectamente cómodo porque en el interior de su fe comprende "esa exigencia de amor real y eficaz de todos los hombres y de cada hombre. Me encuentro cómodo en mi recurso al análisis marxista y en mi colaboración con el marxismo".[101] No otra cosa dirá el R. P. Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura de Nicaragua, cuando nos trajo su mensaje subversivo y marxista en favor de la Shell Mex en ocasión de nuestro acuerdo con Chile conforme a las instancias vaticanas, multinacionales y tercer mundistas.

Si un cierto respeto por la inteligencia humana no me hiciera dudar de la sinceridad de tales declaraciones, me persuadiría de que estos sacerdotes creen en lo que dicen y que ponen

---

100.- Cit. Suplement N° 133 de *Bulletin du Cercle d'Information Civique el Sociale*, París 1972, bajo la responsabilidad de André Laforge, p. 99.

101.- *Ibid.*, p. 100.

en su nueva fe todo el ardor proselitista que un día los llevó a tomar los hábitos.

Los Padres Blancos, siguiendo la inspiración de su santo fundador el R. P. de Foucauld, no tomaron con celeridad clara conciencia de su obligación de "concientizar" revolucionariamente las masas africanas y convencidos de que el Reino de Dios no era de este mundo se demoraron en ponerse al día con las nuevas disposiciones pastorales. Pero convenientemente aleccionados terminaron por tomar conciencia de su verdadero papel apostólico y abandonando la mala tradición que los ataba al espíritu colonialista del Padre Foucauld, se rectificaron con abundancia haciéndolo saber en la revista *Vivant Univers* de un modo inequívoco: "La Iglesia hace frente poniéndose en estado de servicio y a la disposición de Mali para construir su socialismo... La Iglesia adopta todas las formas sobre el plan escolar y aporta sus sugestiones... *acepta enseñar el marxismo corrigiendo sus debilidades y errores.*" [102]

En Mozambique, todavía bajo el ignominioso imperio portugués, los Padres Blancos fueron todavía más explícitos y dieron una generosa lección de democracia cuando declararon en París, por medio del R. P. Cesare Bertulli que en esa colonia "era imposible predicar el Evangelio y servirlo de acuerdo con el nuevo espíritu que reinaba en la Iglesia". El gobierno portugués se empeñaba en mantener un sistema colonial perimido y conforme con los modelos patrióticos y nacionalistas inspirados por el maldito Oliveira Salazar. Con su declaración se unían al "Frente de Liberación Nacional de Mozambique" en estrechas relaciones con la internacional comunista y generosamente coimeado por las multinacionales interesadas en reemplazar la onerosa y arcaica administración portuguesa.

El presidente de Tanzania, Julio Nyerere, súbitamente iluminado por el espíritu pronunció un discurso que fue conside-

---

102.- Ver p. 100.

rado maravilloso por la revista de Madrid *Vida Nueva* en su número del 25 de diciembre de 1971. Nyerere señalaba el papel que debía cumplir la Iglesia para estar de acuerdo con la época y sus propios intereses: "Mi propósito es sugerir a la Iglesia que la subversión está en el camino del progreso y que ella debe aceptarla con ese espíritu. En un momento dado y decisivo de la historia, los hombres deciden actuar contra las condiciones que impiden su libertad. Pienso que si no participamos en la subversión contra las estructuras económicas que condenan los hombres a la pobreza, a la humillación y a la degradación la Iglesia cesará de interesar a los hombres y la religión cristiana degenerará en un montón de supersticiones que sólo podrán aceptar los débiles." [103]

Los fuertes, aunque esto puede parecer un poco extraño y si bien se mira ligeramente fascista, son los que aceptan la salvación mediatizada por el *Partido Comunista,* único movimiento que puede crear las condiciones de una organización estatal dispensadoras de beatitudes reales al servicio de los desvalidos. La Iglesia Católica tiene un eminente papel que cumplir en esta empresa si no quiere quedarse sin clientes y se aferra, como lo ha hecho hasta ahora, a la vetusta idea de una redención sobrenatural y esjatológica. Su misión es dar un cierto encanto poético a la dura prosa del Partido.

AMÉRICA LATINA Y AMERICAN WAY OF LIFE.

América Latina, de algún modo hay que llamarla, sorprendida en su alegre ascenso por la marea redentora que inundaba la Iglesia del Tercer Mundo se incorporó muy pronto al movimiento liberador y ofreció en contribución una de sus mejores

103.- *Ibid.,* p. 102.

motetes al "Via Crucis" revolucionario de la Iglesia llamada de los desvalidos.

Aquí, como en Europa, la acción democratizantes del americanismo católico ha encontrado en su camino el soborno de las multinacionales y la aplicada destrucción de los movimientos subversivos, para preparar el condicionamiento de un rebaño blanducho y bien castrado para uso de la sinarquía. Helder Cámara, conciencia de América, fue el más preclaro portavoz de la nueva iglesia en la preparación de este concierto anglo-ruso-judaico.

El *Sunday Examiner*, Hong Kong 18-VI-71, publicó largos fragmentos de una conferencia donde el singular arzobispo de Recife, exponía su modo de entender el camino que debía transitar la Iglesia en este preciso momento histórico si no quería perder posiciones y dejar de contribuir a la formación de una sociedad internacional de tipo socialista.

> "Hay un anuncio de diálogo entre cristianos y marxistas en muchos países —anunciaba con gravedad nuestro profeta vernáculo—. Cuando Marx se ocupaba de religión en su tiempo, lo hacía, probablemente, refiriéndose a los grupos farisaicos y a los sepulcros blanqueados de la Biblia. La religión de hoy y particularmente la religión católica corre el mismo riesgo volviéndose inapropiada y enajenante."

Esa caricia impúdica a las anchas nalgas del marxismo resultaría de una comicidad impagable si su hipocresía no sacara de ella todo elemento de alegre gratuidad. El marxismo no se preocupó nunca por los aspectos más o menos farisaicos que siempre han existido en la Iglesia, sino que la consideró en su totalidad, aún por lo que hay en ella de más auténtico y respetable, decididamente enajenante y contraria al movimiento emancipador, naturalista y laico, auspiciado por todas las "toupes" revolucionarias y sistemáticamente codificado por Marx.

No porque la posición de Helder Cámara tenga valiosos antecedentes en el seno de la Iglesia actual, deja de impresionar su

impudicia y su ignorancia teológica. Cuesta creer que un hombre que ha hecho algunos años de teología en algún seminario haya olvidado hasta tal punto los contenidos fundamentales de la fe y la enseñanza de los Papas con respecto al marxismo. Pío XI lo declaró intrínsecamente perverso y estas no son simples palabras en un texto polémico, es una clara afirmación y muy denotativo de una actitud espiritual inspirada por el demonio. Por lo demás, aunque no se participe del criterio teológico con que juzgó el Padre Santo, se debe convenir que el comunismo tiene una dosis suficiente de maldad natural para que resulte inaceptable para cualquiera que, en su sano juicio, piense en el inmenso poder que se adjudica una comandita subversiva con el ilusorio pretexto de cambiar las estructuras naturales de la sociedad.

Reconozco que Monseñor Helder Cámara tiene una enorme fe, un fe férrea y sin vacilaciones en la imbecilidad del rebaño que ha sido puesto bajo su custodia apostólica y que es capaz de tragar sin hacer muchas muecas los gazapos de su singular arzobispo. Cuando se piensa en la prédica de estos padres de la iglesia se advierte que la descristianización de las masas en América Latina es un hecho pavoroso y definitivamente imputable a la gestión de los déspotas ilustrados con la complicidad de un clero poltrón y abusivo, ligado al liberalismo por el doble lazo de la ignorancia religiosa y la poltronería espiritual.

Es muy cierto que la iglesia hispano americana ha perdido contacto con el pueblo que nos legó la conquista española, pero no fue porque los obispos se durmieron en los laureles de un suelo medieval, fue, precisamente, porque contaminados desde los comienzos de la revolución emancipadora por las ideas liberales y, en complicidad con el despotismo ilustrado que se instaló en los gobiernos, participaron con su inocuidad en la demolición de la fe a través del laicismo iluminista. Helder Cámara y los clérigos progresistas creen haber descubierto la pólvora de la revolución social cuando en realidad no hacen otra cosa que suceder a todos esos obispos gordos, poniéndose bajo el amparo de la futura burocracia socialista para culminar la

faena desacralizadora iniciada con tan buenos resultados por sus predecesores.

Cuando se examina la situación de América con los ojos de un yanki del montón, lo primero que llama la atención en la explicación de sus crisis es el crecimiento demográfico. Hecho especialmente repugnante que atenta contra los fundamentos de la higiene sexual y habla a las claras de una raza desprevenida y sucia que amontona sin previsión una sarta de chiquillos destinados a la miseria. Inmediatamente se impone a su observación la existencia de una clase dirigente con absurdas ínfulas imperiales que gasta los subsidios americanos en armamentos para mantener quisquillosas hegemonías fronterizas y absurdas discusiones ideológicas en torno a la distribución de las tierras. En tercer lugar el carácter supersticioso de una religión detenida en la magia y el gusto depravado por seguir a jefes y caudillos carismáticos que siempre comienzan su gestión de gobierno en el delirio de las promesas utópicas y terminan bajo el hechizo del soborno pagado por alguna compañía petrolera o de otra índole semejante.

La sombra tutelar de EE.UU. se ha extendido tanto más sobre los pueblos latinos, cuando la vieja Albión con su caballería masónica bajo la advocación de San Jorge perdió gran parte de su prestigio y debió ceder, por causa de sus cuantiosas pérdidas en la última guerra, la innegable primacía que ejerció, durante tanto tiempo, sobre estas tierras.

El imperialismo yanki se hace sentir, fundamentalmente, en su penetración económica a través de diversas empresas como la "United Fruit" en América central y su imperio sobre la banana o la "Standard Oil" en Venezuela. Existen muchos otros monopolios de tránsito aéreo y marítimo de menor importancia, pero que han dado nacimiento a todo un submundo de traficantes sin nobleza, atentos a la coima y a su triste papel de proxenetas sin orgullo.

La organización de los Estados Americanos, O.E.A., fundada en 1948 por medio de una carta firmada en Bogotá y pro-

vista de una "Fuerza Interamericana de Defensa" y de un "Fondo Interamericano de Desarrollo Económico y Social" al par que satisface la hipocresía yanki, colma las aspiraciones de muchos abogadetes sudamericanos que encuentran en sus oficinas algunos dólares para meter en las carteras y un cierto público para dar pábulo a su gusto por la retórica. Estas asociaciones han perdido el poco prestigio que tenían cuando en ocasión de nuestra guerra por las Malvinas, se descubrió su bien pagada inoperancia y su servilismo absoluto ante las disposiciones de las multinacionales.

La política de soborno tropieza con dos grandes inconvenientes: alienta la formación de una clase cínica, desapegada y siempre dispuesta a ceder sus encantos al mejor postor, mientras anima el juego de la oferta con insinceros ofrecimientos; por el otro lado auspicia el crecimiento de una masa agriada, con un nivel de vida por debajo de esto que suele llamarse, sin ningún rigor denotativo, mínimo vital. Constituir una democracia el estilo yanki mediante la conjunción de ambas fuerzas es un sueño imposible. La clase dirigente porque no cree en nada y muy pronto se nota la falacia de su juego sucio y sin convicciones y la clase baja porque jamás podrá alcanzar un nivel social que le permita gozar los beneficios de la sociedad de consumo. Los políticos más advertidos de los EE.UU. juegan la carta de alentar en estos países una suerte de socialismo que entregue a la envidia de las masas lo que pueda quedar de clase media y satisfaga su resentimiento anti-capitalista con una falsa fachada de zurdismo verbal.

BALANCE PARA UN PROYECTO DE DOMINACIÓN.

Frente a los EE.UU. y la U.R.S.S. no existe por el momento la posibilidad de una tercera fuerza capaz de competir en la faena organizadora del dominio mundial. Europa ha desaparecido y sólo sobrevive como nostalgia de la memoria de sus me-

jores hijos. China no ha logrado todavía el desarrollo técnico que le permita jugar un papel dominante, pero se entrena para hacerlo y no sin cierto éxito en lo que respecta a su actuación en el extremo oriente.

Los observadores que caen en la ilusión de echar una mirada objetiva sobre el panorama mundial descubren un horizonte muy sombrío. Por un lado un dominio técnico de la naturaleza que da pábulo a las más legítimas esperanzas de explotación racional de todas las fuerzas cósmicas; pero al mismo tiempo la invención de armas destructivas que en poder de las dos superpotencias pueden provocar una catástrofe capaz de destrozar el mundo; se advierte en la cumbre de esos dos grandes poderes movimientos de comprensión y entendimiento que permiten augurar la posibilidad de una paz bajo el yugo de una implacable administración técnica del universo. En ese caso desaparecerían las naciones y todo quedaría bajo el control de una potencia mundial única que daría a cada pueblo el área de una competencia determinada, en el cuadro de su planificación mundial.

Muchos opinan que éste será e comienzo de la edad de oro y otros, menos optimistas, el nacimiento de un sistema carcelario conducido bajo el juego de la publicidad imbecilizante y la distribución masiva del placer.

Como aseveran los más sesudos dispensadores del optimismo técnico el resultado más espectacular de las ciencias en estos últimos años ha sido dado por al electrónica. Con aparatos tales como el ojo eléctrico, el microscopio electrónico, el telescopio electrónico y los ordenadores que ensanchan extraordinariamente el campo de la observación y modifican el ritmo del progreso, nuestro dominio sobre el universo cósmico ha alcanzado un punto de perfección inimaginable. Los adelantos paralelos en el condicionamiento del psiquismo humano por medio de la publicidad y las técnicas del sometimiento permitirán un manejo de la gente a escala mundial que sólo los profetas de la ciencia ficción han visto en perspectiva.

Los mañanas que cantan asoman en el horizonte de nuestras posibilidades reales y en cuanto las máquinas nos liberen de la maldición bíblica podremos dedicar nuestros ocios a gozar de una juventud prolongada hasta los límites del hartazgo. Lo dice con todas sus letras nuestro alegre M. Pierre Thibault en su libro *Le Temps de la Contestation*:

> "Una producción cada vez más abundante en el dominio de la química y los materiales sintéticos abrirán las puertas de una civilización nueva: la de la abundancia y la holgura." [104]

La ilusión no está confirmada por el sesgo que toman los hechos políticos en el transcurso de estos últimos años, sea porque la técnica no logra solucionar satisfactoriamente los problemas que acosan al hombre o porque la ausencia de propósitos de mejoramiento moral hace a éstos poco afectos a usar esos instrumentos en beneficio del prójimo. De cualquier manera las esperanzas milenaristas desatadas por esa confortable visión del mundo tiene raíces tan profundas como la maldad y no es fácil desarraigarlas por muy contundentes que fueren las situaciones vividas por los hombres. Las masas son hijas de la publicidad, nacen y se alimentan de propaganda, y mientras el altoparlante no descanse en su faena de descubirles un futuro promisor y optimista, creerán siempre que el agua clara de ese espejismo calmará su sed de felicidad.

La posibilidad real de ese porvenir depende de una efectiva federación mundial bajo el poder de una organización política única. No importa que este sueño suponga la trucidación de todas las realidades históricas que constituyen las naciones. La historia las ha condenado a desaparecer y con ellas la polifonía creadora del genio político. La Iglesia Católica era la única fuerza internacional capaz de integrar a los pueblos sin destruir su

---

104.- THIBAULT, P., *Le Temps de la Contestation*, Larousse, París 1971, p. 307.

originalidad, porque el fundamento de su unidad estaba en el cuerpo y la presencia mística del Hombre Dios. Negada esa posibilidad queda el remedo caricaturesco de una unificación por la fuerza disociadora del espíritu ideológico, que podrá tomar de la Iglesia Católica, si así lo considera útil, algunos aspectos puramente externos de su culto con el propósito de consolar a las almas del rigor de la muerte siempre presente.

Hasta este momento la ideología marxista es la que responde mejor a la efectiva posibilidad de organizar ese dominio, pero la ausencia de una dimensión sentimental que dé respuesta a la angustia del alma individual, le quita eficacia en el terreno de la vida íntima. Por esta razón el nuevo concepto de unidad tiende a aproximar las diversas estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas tratando de liberalizar el socialismo, socializar el liberalismo y, en común acuerdo con el proceso científico y técnico, promover la unificación de los cristianos en un movimiento ecuménico capaz de provocar esa efectiva liberación del hombre de las ligaduras que todavía lo atan a la tierra natal, a la propiedad, a la raza y por supuesto, a su personalidad individual.

ÍNDICE

Estudio Preliminar, por Juan Fernando Segovia 9
Introducción del autor 35

I.- EL PONTIFICADO ROMANO ENTRE LAS DOS GUERRAS.
La elección de Pío X 37
El Tratado de Letrán 44
La condenación de "Acción Francesa" 48
Advertencias contra el totalitarismo 50
Divini Redemptoris 53
Pío XII 56
El ultraje a su memoria 61
Humani generis in rebus 64
El Papa Pío XII y la democracia 68
La Iglesia fundamento del orden social 72

II.- LA TEOLOGÍA ENTRE LAS DOS GUERRAS: I. PAUL TILLICH.
El interés en la teología 77
Lugar de Tillich en el protestantismo 80
Tillich en Estados Unidos 85
Cristianismo y Jairo 88
Método y estructura de su teología 91
Fuentes, experiencia, norma y razón en la teología de Tillich 95
Destino e historia 98

La versión de la historia moderna 104
Conclusión 109

III.- La teología entre las dos guerras
II. Pierre Teilhard de Chardin.
Vida y primeros estudios 111
Un breve testimonio 117
Sobre la ciencia del R. P. Teilhard 120
Teilhard y la Metafísica 124
El eros y la evolución de la castidad 128
Teilhard apologeta 132
Teilhard y la Teología 134
La lengua del Padre Teilhard 137
Teilhard y la Gnosis 144
Teilhard y el progreso 147
Teilhard y el Infierno 153
Conclusión 155

IV.- Un testimonio entre dos guerras: Brasillach.
Explicación 157
La Ante-Guerra 160
La tentación fascista 169
Diario de un hombre ocupado 173
Je suis partout 177
El fin de Brasillach 181

V.- Algunos.
¿Una o varias crisis? 185
El Jueves negro 189
Consecuencias políticas 193
La condenación de *Acción Francesa* 196
La Guerra Civil Española 200
Las fuerzas espirituales 206

VI.- Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial I.
La crisis se configura 215
¿Quiénes quisieron la guerra? 222
¿Quiénes hicieron la guerra de 1939? 227
Nuestra visión sobre las causas de la guerra 234

VII.- Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial II.
La guerra impuesta 241
Otra vez Taylor 245
El Anschluss 246
Munich 251
El Plebiscito del Sarre 255
Para comprender el Nacional Socialismo 259
Roosevelt y la Segunda Guerra 262

VIII.- Hacia la Conferencia de Yalta.
Introducción 275
Un raro interludio 278
Hacia la conferencia de Yalta 287
La conferencia 291
Los acuerdos 295
América y De Gaulle 296
La opinión francesa sobre De Gaulle 301
De Gaulle y Stalin 303

IX.- Un amanecer sin luces.
Al fin de la Segunda Guerra Mundial 307
La americanización de Europa 313
Izquierdas europeas y americanismo 320
Resistencia intelectual a las consignas zurdas 324
La americanización de la Iglesia 326

X.- Hacia un pluralismo católico.
En la huella de la *Acción Francesa* 337
La crítica a Maritain 340

Humanismo integral 343
Humanismo socialista y humanismo integral 350

XI.- Los Papas del Segundo Concilio Vaticano.
Juan XXIII 359
El laicismo 362
El protestantismo 365
Mater et Magistra 372
Hacia el Concilio 375
Pacem in terris 377
El Ecumenismo no católico 383
El pensamiento de Pablo VI 389
Ecclesiam Suam 393

XII.- La luz que viene del Norte.
Martín Heidegger 399
La existencia banal 403
La existencia auténtica 405
Heidegger y la política 407
Bultmann 410
Rahner 416
Sartre 422

XIII.- El fin de la colonización europea.
Los nuevos criterios 433
El tercer mundo 439
El martirio de Biafra 444
Ventajas del Tercer Mundo 447
Una espiritualidad para el Tercer Mundo 449
América Latina y *american way of life* 452
Balance para un proyecto de dominación 456

Este libro se terminó de imprimir
el día 27 de diciembre de 2008,
Festividad de San Juan Apóstol y Evangelista
en ALBA IMPRESORES S.R.L.
Amancio Alcorta 3910 (C1437HUW)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Rubén
Calderón
Bouchet

La luz que viene del Norte

Esta importantísima obra del autor trata de la influencia de la teología protestante en la católica del siglo XX, y, sin perder el eje teológico que la recorre de comienzo a fin, "La luz que viene del norte" ofrece un panorama abigarrado, complejo y hondo de las ideas políticas, de las aventuras teológicas y de las vicisitudes políticas de nuestro mundo desde finales de la Iª Guerra Mundial hasta la década de los setenta.